

# HỢP TUYÊN THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIẾN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 24 & 25

Năm IX (1999)

**CHỦ ĐỀ:**

***CHÂU Á VỚI ĐỨC KITÔ***

- Kitô Học Ấn Độ**
- Kitô Học Trung Quốc**
- Kitô Học Phi Luật Tân**
- Kitô Học Đại Hàn**
- Kitô Học Nhật Bản**



# HỢP TUYỂN THẦN HỌC

**Tập phổ biến Thần học, phát hành không định kỳ**

**Chủ biên:** M. Nguyễn Thế Minh, S.J.

**Phụ biên:** F. Gómez Ngô Minh, S.J.

**Nhóm hợp tác:** Trần Đức Anh, O.P. (Ý Đại Lợi); Đỗ Quang Biên (Hoa Kỳ); Vũ Kim Chính, S.J. (Đài Loan); Phan Đình Cho (Hoa Kỳ); Đinh Đức Đạo (Ý Đại Lợi); Trần Văn Hoài (Ý Đại Lợi); Vũ Xuân Huyền (Thụy Sĩ); Trần Văn Khả (Ý Đại Lợi); Lai Văn Khuyến (Hoa Kỳ); Nguyễn Tiến Lãng, CSsR (Pháp); Trần Đình Nhi (Hoa Kỳ); Nguyễn Văn Phương (Ý Đại Lợi); Nguyễn Văn Sĩ, OFM (Ý Đại Lợi); Nguyễn Đoàn Tân, OFM (Hoa Kỳ); Phan Tấn Thành, O.P. (Ý Đại Lợi); Hoàng Minh Thắng (Ý Đại Lợi); Nguyễn Chí Thiết (Pháp); Nguyễn Đức Thu, S.J. (Úc Đại Lợi); Trần Ngọc Thụ (Vatican); Bùi Hữu Thư (Hoa Kỳ); Nguyễn Trọng Tước, S.J. (Hoa Kỳ); Vũ Đình Tường, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Minh Ước, S.J. (Úc Đại Lợi); Phạm Văn Vương (Phi Luật Tân).

**Tòa soạn:** 42 rue de Grenelle – 75343 Paris Cedex 07 – France

☎: (01) 44 39 46 57 – fax: (01) 44 39 46 93

e-mail: [mimisj@compuserve.com](mailto:mimisj@compuserve.com)

**Ấn hành:** 3925 Tambor Road – San Diego, CA 92124 – USA

☎: (858) 571 7839

**Tổng quản:** *Vietnamese Theological Association*

1609 Lozano Drive – Vienna, VA 22182 – USA

☎: (703) 281 7929

**Số 24&25 Năm IX (1999)**

## II. KITÔ HỌC TRUNG QUỐC

### MẪU NHIỆM ĐỨC KITÔ<sup>1</sup>

*Yves Raguin, SJ*<sup>2</sup>

Trước tiên, xin được trình bày về cuốn *La profondeur de Dieu* (Thiên Chúa cao sâu) của cha Yves Raguin. Cùng với hai cuốn *Chemins de la contemplation* (Đường chiêm niệm) và *L'Esprit sur le monde* (Thần Khí trên địa cầu),<sup>3</sup> cuốn sách nói trên làm thành một tác phẩm bộ ba như chính tác giả viết: “Ba tập khảo luận này làm thành một bộ chuyên luận về Thiên Chúa Ba Ngôi cho thời hiện đại. Những *Con đường* dẫn chúng ta đến với Cha. Cuốn *Thiên Chúa cao sâu* giúp chúng ta tái khám phá Ngôi Lời, và *Thần Khí trên địa cầu* giới thiệu cho chúng ta rõ về công trình của Thần Khí.”<sup>4</sup>

Trong phần đầu, cuốn *La Profondeur de Dieu* miêu tả kinh nghiệm của con người về nội tâm (intérieurité) như đã sống qua trong ba truyền thống lớn của nền nhân văn Trung quốc:

---

<sup>1</sup> Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt.157-161.

<sup>2</sup> Tác giả bài viết là linh mục Dòng Tên, gốc Pháp (1912-1998), đã làm việc lâu năm tại Taiwan, đã từng dạy triết Ấn và Phật giáo tại Giáo Hoàng Học Viện Piô X, Đà Lạt (1959-1965), làm chủ nhiệm Viện Ricci, Taipei (1966-1996), và là tác giả của nhiều bài báo và nhiều cuốn sách.

<sup>3</sup> Y. Raguin, *Chemins de la contemplation. Éléments de vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, 1969; *La profondeur de Dieu*, Desclée de Brouwer, 1973; *L'Esprit sur le monde*, Desclée de Brouwer, Bellarmin, trong bộ “Christus,” 1975.

<sup>4</sup> *L'Esprit sur le monde*, tr. 7.

... ba truyền thống lớn ấy giới thiệu ba hình ảnh về mẫu người hoàn hảo, và làm nên – mỗi truyền thống theo một cách kiểu riêng – câu trả lời cho một thế giới đang trên đà tục hóa. Mỗi một trong ba truyền thống đều vén mở cho thấy một khía cạnh của chiều kích thiêng liêng trong bản chất con người. Lý tưởng theo đuổi đối với Phật giáo là mẫu người “giải phóng” khỏi ảo tưởng và gánh *karma*; đối với Lão giáo là mẫu người “giải phóng” khỏi những ràng buộc cương bách áp đặt chồng chất thêm và sống trở lại với bản chất thuần túy nguyên sơ; đối với Khổng giáo cũng là mẫu người “giải phóng,” nhưng là qua việc chấp nhận trật tự hòa hợp [trong xã hội loài người], trật tự phản ánh cảnh hài hòa trong trời đất.<sup>5</sup>

Yves Raguin nhấn mạnh đến tính chất cao quý của kinh nghiệm thiêng liêng cảm nhận được qua các con đường ấy; đó là kinh nghiệm đã từng đưa dẫn không biết bao nhiêu người tới tận bên thềm của mẫu nhiệm cao sâu nhất. Tuy nhiên, biết bao nhiêu người như thế đã phải dừng khựng lại ở bên thềm ấy, bởi chỉ khi được Thiên Chúa đến giữa loài người dẫn đưa, con người mới có thể thực sự bước vào trong “cõi cao sâu của Thiên Chúa.” Trọn cả phần hai cuốn sách là một cuộc suy niệm về Ngôi Lời mặc lấy xác phàm. Ước gì lần bước theo các văn bản của Gioan, tác giả minh trình cho thấy “Con Người” đã đến gặp gỡ con người ở trong nơi sâu thẳm nhất của con người như thế nào, đã biểu lộ thiên tính của mình như thế nào qua chính cách thức mang lấy thân phận con người và yêu thương chúng ta cho đến cùng, đã có quan hệ như thế nào với Cha Ngài và đã vén mở như thế nào cho chúng ta biết mẫu nhiệm về sự sống của Thiên Chúa, tức sự sống cá vị trong quan hệ và tình yêu, cũng như cho thấy sự sống thần linh ấy đã soi sáng cho thấy như thế nào về sự

---

<sup>5</sup> *La Profondeur*, tr. 31.

việc Ngôi Lời đim mình vào trong thế giới tạo vật cùng vào cả trong chính cảnh tự hủy qua cuộc tử nạn trên thập giá.

Làm thế là tác giả cố thử xây dựng Kitô học trên cơ sở kinh nghiệm thiêng liêng gặp thấy nơi các truyền thống lớn của nền văn nhân Trung quốc. Đành là Ngôi Lời Thiên Chúa hiện diện trong nơi sâu thẳm nhất của tâm lòng con người và suốt dòng lịch sử nhân loại, hằng soi sáng cho con người trong nỗ lực kiếm tìm con đường nội tâm, cách riêng là trong nỗ lực tìm kiếm qua con đường nội tâm của Khổng giáo, Lão giáo và Phật giáo; tuy nhiên, “Con Người” chính là Đấng làm cho khát vọng tìm kiếm ấy được sung mãn, và duy chỉ một mình Ngài là Đấng mở lối dẫn đưa chúng ta vào tận trong cung lòng của mầu nhiệm Thiên Chúa:

Lặng thinh và đứng dưng, rồi gây biết bao phân vân bối rối cho những người đi tìm Thiên Chúa, cuối cùng, mầu nhiệm khôn dò ấy đã “nói lên” qua Ngôi Lời của Ngài, trong ngôn ngữ của loài người, đã nói lên cho chúng ta biết rằng Thiên Chúa, cõi cao sâu của con người tôi và siêu vượt bản thể tôi, là tình yêu... Nhờ Đức Kitô mạc khải, chúng ta biết được rằng tính hoàn hảo của Thiên Chúa hệ tại ở chỗ Ngài là duy nhất và là ba ngôi, và rằng chúng ta có hoàn hảo, thì chính là nhờ được tham dự vào sự sống ấy của Thiên Chúa. Không một ai đã có thể đi vào trong cõi cao sâu ấy của mầu nhiệm Thiên Chúa. Người Con đã đến và nói cho chúng ta tất cả những gì Người có thể nói về Thiên Chúa.<sup>6</sup>

Một vài năm sau khi xuất bản cuốn *Thiên Chúa cao sâu*, Yves Raguin đã cho ra mắt một tập khảo luận ngắn, tựa đề *Le Christ et son mystère (Đức Kitô và mầu nhiệm của Ngài)*. Trong đoạn dẫn nhập, tác giả nêu rõ cho thấy nhãn quan đã hướng dẫn

<sup>6</sup> *Ibid.*, tt. 105 và 143.

công trình nghiên cứu của mình:

Ba mươi năm nay sống tại Đông Á, tôi luôn tìm cách để thấu hiểu văn hóa Trung quốc và các tôn giáo của nước này. Lúc nào tôi cũng được đưa dẫn đến chỗ nhìn Đức Kitô với cặp mắt của người đang cố thử mỗi ngày tiến thêm một ít vào trong thế giới bí nhiệm của tư tưởng Châu Á. Và như thế, dần dần tôi đã được đưa dẫn đến chỗ nhìn Đức Kitô dưới những sắc thái không mấy quen thuộc đối với những gì thu nhận được từ giai đoạn huấn luyện đầu tiên của tôi. Đối với tôi, Đức Kitô bây giờ vĩ đại và phong phú hơn trước đây, khi mà tôi chỉ đơn thuần nhìn Ngài theo nhãn quan tư tưởng Tây phương.<sup>7</sup>

Cũng trong đoạn dẫn nhập nói trên, tác giả còn nêu rõ cho thấy rằng việc tiếp xúc với các truyền thống Châu Á đã làm cho cách hiểu của mình về Đức Kitô thay đổi rất nhiều, nhất là trong hai điểm sau đây: thứ nhất, nỗ lực tìm hiểu về ý thức của Đức Giêsu có thể nhận được ánh sáng hữu ích từ kinh nghiệm đầy mạnh của Phật giáo và đặc biệt là từ việc thực hành kỹ thuật thiền; thứ hai, Kitô học có thể rút được lợi ích từ khái niệm “bản thể/bản tính” (nature) theo nghĩa mà các trào lưu khác nhau của tư tưởng Trung quốc thường hiểu.<sup>8</sup> Nhưng, cuốn *Đức Kitô và mầu nhiệm của Ngài* không phải là một tập chuyên luận hệ thống, mà chỉ là một loạt những bài suy niệm ngắn về cách tìm hiểu “mầu nhiệm” của kinh nghiệm loài người, cũng như về “mầu nhiệm” Ngôi Lời Thiên Chúa trong cuộc đời dương thế, và về mối quan hệ Ngài có với Cha Ngài: lộ rõ qua tất cả các bài suy niệm này là “ánh nhìn về Đức Kitô của một người đã từ ba mươi năm nay sống tại Đông Á.”<sup>9</sup> Những khi có thể, Yves Ra-

<sup>7</sup> *Le Christ et son mystère*, phụ bản của *Vie Chrétienne*, số 226, 1979, tr. 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, tr. 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*

guin đã không ngần ngại viện dẫn những nguồn năng thiêng liêng của Phật giáo hay của Lão giáo. Chẳng hạn, tác giả nhận định rằng qua giáo thuyết về cuộc giải thoát tận căn, Đức Phật “thúc giục chúng ta lắng nghe lời Đức Kitô một cách chăm chỉ hơn: ‘Ai tìm cách giữ mạng sống mình, thì sẽ mất; còn ai liều mất mạng sống mình, thì sẽ duy trì được mạng sống’ (Lc 17: 33);”<sup>10</sup> hoặc, bình luận một đoạn viết của Lão Tử (“Đi cho tận cùng hư không, đứng vững trong tịch tĩnh, mọi sự vật đều cùng hiện lên và tôi nhìn chúng xoay vần...”), tác giả đã hiểu ra rằng kinh nghiệm về “tự hủy” (kénose) cũng là kinh nghiệm về thái độ tùng phục trọn vẹn đối với Nguồn gốc (Origine), và tìm thấy nơi kinh nghiệm ấy một con đường dẫn đến chỗ chiêm ngắm “thái độ vâng phục” cho đến chết trên thập giá của Đức Kitô.<sup>11</sup> Nhưng, tác giả cũng trình bày cho thấy về những gì Phúc âm của Ngôi Lời Thiên Chúa đã mang đến trong một cách thức độc đáo, cho các truyền thống của Trung quốc. Lão Tử viết: “Đạo mà có thể biểu đạt được, thì không phải là Đạo thật;” còn Đức Phật thì “đã nhận ra mầu nhiệm, nhưng không cố tìm để thấu hiểu bí mật của mầu nhiệm.”<sup>12</sup> Vậy, Lão giáo và Phật giáo quả đã nhận ra là có một thực thể tối hậu, nhưng đã không đến được với mạc khải về mầu nhiệm cao sâu ấy; còn đức tin Kitô thì cho thấy đó chính là mạc khải đã được thông truyền qua cuộc hiện hữu của Đức Giêsu, Hình ảnh toàn hảo của Thiên Chúa. Tuy nhiên, không phải vì thế mà chiều kích “mầu nhiệm” bị loại mất đi, không còn nữa: ngược lại, chính sự việc Thiên Chúa tỏ hiện trong Đức Giêsu đã vén mở cho thấy tính chất cao sâu khôn

<sup>10</sup> *Ibid.*, tr. 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, tr. 52 (xin xem Lão Tử, *Tao Te King (Đạo đức Kinh)*. *Le livre de la Voie et de la Vertu*, chương XVI, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1977, tr. 60).

<sup>12</sup> *Ibid.*, tt. 26 và 28 (xin xem *Tao Te King*, chương I, *loc. cit.*, tr. 17).

lượng của mẫu nhiệm ấy. Tóm lại, cuốn tiểu luận của Yves Raguin quả là một lời tôn phục thưa lên cùng “Đức Kitô hoàn vũ,” là Đấng dù chỉ xuất hiện, sinh sống cùng hoạt động tại một nơi và trong một thời nhất định của lịch sử, thì rồi nhờ công trình đối chiếu với các linh đạo lớn của Đông Á, sẽ được nhìn nhận như đáng được:

... Qua kinh nghiệm cá nhân, Đức Kitô ấy, đối với tôi, không còn là Đấng Kitô của riêng người Kitô. Ngài đã mang được một tầm kích có tính cách hoàn vũ hơn, ít nhất là theo tôi nghĩ. Ngài đã đến cho mọi người, và chúng ta không có quyền độc chiếm cho riêng mình. Dần dần, chúng ta phải trả tầm kích hoàn vũ ấy lại cho Ngài, trong khắp nơi trên thế giới. Người Tây phương cảm Ngài là một người Tây phương: một thời, điều đó đã được coi như là chuyện thường tình. Mỗi người phải làm sao để nhận ra được Người thật là Đấng Kitô của chính mình. Và như thế, Ngài sẽ là Đấng Kitô hoàn vũ hay phổ quát như Phaolô đã dự kiến.<sup>13</sup>

Tìm hiểu về tác phẩm trên đây của Yves Raguin là điều cần, dù tác giả không phải là người Châu Á. Quả vậy, nêu cao chứng từ sống động của lòng trung thành cao độ đối với mạc khải phúc âm cũng như của một thời gian nghiên cứu lâu dài mà tác giả đã trải qua để trở thành thật sự quen thuộc với các truyền thống của Trung quốc,<sup>14</sup> tập tiểu luận của Yves Raguin quả là một đóng

<sup>13</sup> *Ibid.*, tr 63.

<sup>14</sup> Ngoài các sách nói trước đây, còn có những tác phẩm khác của Yves Raguin bàn đến các vấn đề Kitô học, như: *Bouddhisme, christianisme*, éd. de l'Épi, 1973; *L'Attention au mystère. Une entrée dans la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, trong bộ “Christus,” 1979; *Alpha Oméga*, phụ bản của *Vie chrétienne* số 325; *La Source*, Desclée de Brouwer, 1988; *Un message de salut pour tous*, phụ bản *Vie chrétienne* số 406.



góp quý giá cho công cuộc xây dựng Kitô học trong môi trường Trung quốc.

### KITÔ HỌC TIẾNG TRUNG QUỐC<sup>15</sup>

Dựa theo các bài viết đăng trong các số của tạp chí nghiên cứu thần học (bằng tiếng Trung quốc) của Đại học Fujen, *Collectanea Theologica Universitatis Fujen (shenxuelunji)*, phát hành suốt trong hai mươi lăm năm qua, và một số tác phẩm khác, Benoît Vermander đã làm một cuộc tổng điểm duyệt về các “thần học gia công giáo trong môi trường Trung quốc,” và qua đó đã xác định được những hướng đi gần đây cũng như những diễn biến hiện nay của thần học công giáo Trung quốc.<sup>16</sup> Tác giả nhận xét là nếu trong thế giới công giáo, thần học Châu Á hiện còn ở cấp “phụ thứ” hoặc “phụ thuộc,” thì “thần học đang trên đường hình thành trong bối cảnh Trung quốc hiện nay đang ở vào một cấp còn khiêm tốn hơn nhiều”:

Quả thế, khi cần tìm biết về tính chất đặc thù của sứ mạng Đức Kitô trong tương quan đối chiếu với những nhân vật cứu độ

<sup>15</sup> Michel Fédou, *Regards asiatiques sur le Christ*, ((Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt.161-172.

<sup>16</sup> Benoît Vermander, “Théologiens catholiques en monde chinois,” trong *Nouvelle Revue Théologique*, 117 (1995) 670-693 và 860-873. Tác giả là linh mục Dòng Tên người Pháp, hiện làm giám đốc của Viện Ricci ở Taipei. *Collectanea...* là tạp chí của Phân Khoa Thần Học Dòng Tên ở Taiwan. Xin cũng xem B. Vermander, “Theologizing in the Chinese Context,” trong *Studia missionalia*, 45 (1996) 119-134, và M. Fang Chih-Jung, “Faire de la théologie en chinois,” trong *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à P. Beauchamp à l’occasion de ses soixante-dix ans*, Paris Cerf, 1995, tt. 307-316. – Về lịch sử thần học Trung quốc hiện đại, xin xem tập chuyên khảo của N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

khác gặp thấy trong lịch sử các tôn giáo, thì người ta dễ dàng tin tưởng để bàn hỏi với các thần học gia gốc tiểu lục địa Ấn hơn là với thần học đang thời khởi công ấy (của Trung quốc). Giáo hội Nhật bản đã có phần đóng góp trong việc nuôi dưỡng công cuộc đối thoại với Phật giáo và trong việc cổ vũ ý niệm về một loại “thiên kitô” đầy sức năng phong phú để tiếp tay với thần học. Còn về phía Trung quốc thì không thấy có được một nét đặc trưng nào về mặt thần học. Thực vậy, như sẽ thấy, thần học đang theo đuổi trong môi trường Trung quốc chưa đạt tới được một mức tổng hợp khả dĩ tạo cho mẫu thần học manh nha này có được một chỗ đứng đặc thù trong môi trường văn hóa của mình, cũng như có được khả năng khai triển một phương thức nghiên cứu các vấn đề, đủ sức gây ảnh hưởng đáng kể trên các dạng thần học đang được theo đuổi tại những môi trường khác.<sup>17</sup>

Tuy nhiên, tác giả cũng nhận thấy có một số vấn đề hay chủ đề đang hiện rõ và đang từ từ xác định cảnh vực đặc thù của thần học Trung quốc. Một số trong các chủ đề ấy có liên quan trực tiếp với Kitô học, và vì vậy, sẽ được đề cập đến trong các trang viết tiếp sau đây. Nhưng, trước tiên cần phải – dựa theo B. Vermander mà – vấn tắt miêu tả về bối cảnh và những yêu cầu đặc thù của một nền thần học “sinh sống” trong thế giới Trung quốc.

Trước hết là vấn đề ngôn ngữ, một vấn đề to lớn. Vì những lý do dính liền với chính cấu trúc của tiếng Trung quốc, “một số ý niệm cơ bản trong lề lối biểu đạt Tây phương (âme/linh hồn, substance/bản thể, modalité/dạng thức, v.v...) đã được dịch bằng những từ kép đôi, đôi lúc có vẻ giả tạo; trong khi đó, lại phải cố hết cách để tìm cho ra những từ Tây phương tương đương với

<sup>17</sup> B. Vermander, “Théologiens catholiques...” tr. 670.

ngôn từ cơ bản của tư tưởng và văn hóa Trung quốc.”<sup>18</sup> Tiếp đó là vấn đề “thư quy” (canon) của các kinh thư Trung quốc qua đó có thể đọc thấy một ý niệm nhận thức về Trời, Đất và Con Người, tức là: Ngũ Kinh (có lẽ đã được Khổng Tử thu thập và san lược), và Tứ Thư là các kinh thư bổ túc và định rõ ý nghĩa của Ngũ Kinh. Bên cạnh Kinh Thánh kitô, nhất thiết, các nhà thần học công giáo [tại Trung quốc] phải biết đến các kinh thư này, và như thế, phải sống trong một tình trạng “trung thành song đôi” (“double fidélité”: đối với cả hai phía) chẳng những về mặt văn hóa, mà còn về cả mặt ngôn từ văn bản nữa,”<sup>19</sup> như P. Hu Kuo-chen đã viết: “Việc hội nhập văn hóa tại Trung quốc phải bao gồm hai công tác: [thứ nhất] tìm cho ra một hệ thống triết học Trung quốc dùng đến các khái niệm về Trời và Con Người... để giải thích Kinh Thánh và các tín điều truyền lưu trong đời sống Giáo hội; [và thứ hai] dùng đến một hệ thống tương tự để giải thích các kinh thư Trung quốc được coi là quan yếu.”<sup>20</sup> Ngoài ra, như mọi người đều rõ, đã từng là nạn nhân của vụ Tranh cãi về nghi lễ hồi thế kỷ 17-18, việc hội nhập văn hóa tại Trung quốc lại còn phải gánh chịu hậu quả khốc liệt của các biến cố chính trị xảy ra trong thế kỷ 20 tại Trung quốc lục địa: việc thiết lập chế độ cộng sản và các cuộc bách hại chống người

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, tt. 672-673.

<sup>19</sup> *Ibid.*, tr. 674. B. Vermander nhắc lại sự kiện những nhà nho đầu tiên gia nhập Kitô giáo hồi thế kỷ 18, đã đọc thấy trong giáo lý kitô, mức thành tựu của những gì chứa đựng trong Ngũ Kinh, còn các thần học gia viết bài trong tập san *Collectanea* thì ngược lại, dựa trên Tứ Thư nhiều hơn là trên Ngũ Kinh, và thường xuyên viện dẫn Đứơc Tử Thành (đôi lúc được ví như là Tôma Aquinô) và công trình tổng hợp tân-khổng học của Wang Yangming (1472-1529).

<sup>20</sup> Đoạn trích từ bài viết “De la possibilité d’une interprétation chrétienne des classiques chinois” (*Collectanea...* 60 [1984] 208): bản dịch của B. Vermander, *loc. cit.*, tr. 676.

Kitô đã giới hạn rất nhiều đà phát triển của thần học Trung quốc, bởi nếu còn tiếp tục tiến hành, thì cũng chỉ tại Taiwan mà thôi.<sup>21</sup> Cuối cùng, chính ý niệm “hội nhập văn hóa” cũng còn phần nào mập mờ, bởi có thể được hiểu như là chủ trương trở lại với hình thức luân lý xã hội cổ truyền mà không lưu ý cho đủ đến sự kiện tư tưởng và các ngành kỹ thuật Tây phương đã thâm nhập sâu rộng vào trong các tầng lớp dân chúng.<sup>22</sup>

Và như thế, trước tiên thần học mang hình thức của một cuộc thảo luận về một số những khái niệm cơ bản trong văn hóa Trung quốc. Phải nói là công tác này đã có từ thời cha Matteo Ricci: việc áp dụng các từ *Thiên* và *Thượng Đế* cho Thiên Chúa được mặc khải trong Kinh Thánh, đã gây ra nhiều vụ tranh luận sôi nổi. Nhưng, dù các thần học gia ngày nay có tiếp tục suy cứu về bản thể của “Thiên” theo quan niệm của các hiền triết Trung hoa, thì các tác phẩm của họ cũng hướng dẫn về phía những câu hỏi trực tiếp liên quan đến Kitô học. Bằng chứng là từ “*Đạo*” – một từ chủ chốt trong truyền thống Lão giáo, và thường gặp thấy trong truyền thống Khổng giáo – đang được đặc biệt chú tâm đến trở lại. Theo Khổng giáo, *Đạo* là “cái làm cho mọi sự vật thành phù hợp với bản chất của Trời.” Đáng lưu ý là từ *Đạo* thường được coi như có nghĩa gần giống với từ *Logos*. Anh em Tin lành đã dùng từ *Đạo* để dịch từ *Logos* trong Phúc âm của Gioan. Dĩ nhiên là việc coi hai từ kia như là đồng nghĩa không phải là không gặp khó khăn: khác biệt lớn giữa “*Trời*” của thánh hiền Trung quốc và Thiên Chúa của Đức Kitô, là ở chỗ – để diễn

<sup>21</sup> B. Vermander, *Ibid.*, tt. 677-678; tác giả đặc biệt nhắc đến hai tác giả đã và đang gia công gầy dựng cho nền thần học ấy là các linh mục Mark Fang Chih-jung và Aloysius Chang Ch'un-shen (xin xem các phần viết dưới đây).

<sup>22</sup> *Ibid.*, tt. 678-680.

tả theo kiểu nói của một ngạn ngữ cổ điển – “Trời không [lên tiếng] nói;” và nếu *Đạo* tỏa lan rộng rãi trong thế giới, thì [theo truyền thống] cũng vẫn được hiểu là *Đạo* “không nói lên bằng lời.” Có điều “cần phải hiểu việc chuyển di nghĩa ngữ trong giới công giáo, di dẫn từ *Trời* đến *Đạo*, tự cơ bản, là như một sự quy tập vào trong Đức Kitô. Lời Đức Giêsu, Đấng đã nói rõ cho biết mình là ‘Con Đường, Sự Thật, Sự Sống,’ thường được trưng dẫn, xác tín là từ đó sẽ tìm thấy được mức thành tựu của bước quá độ đi từ ‘nhân đạo’ đến ‘Thiên đạo’; toàn bộ giáo huấn hiền triết Trung quốc đều xoay vần chung quanh bước quá độ ấy.”<sup>23</sup>

Một khái niệm khác trong văn hóa Trung quốc cũng được viện dẫn nhằm hỗ trợ cho đà suy tư Kitô học, đó là khái niệm về *trung*, thường được diễn dịch là “trung hiếu/thảo hiếu.” Quả thế, chỉ về mối quan hệ trọng yếu nhất trong các mối quan hệ xã hội Trung quốc cổ truyền, khái niệm này có thể giúp cho hiểu về mối quan hệ nối kết Đức Giêsu với Cha Ngài:

“Cội rễ của ngàn vạn sự vật chính là Trời, cội rễ con người chính là Ông Tổ,” Lễ Kinh viết như thế, và Tung Fang-yuan đã trưng dẫn lại ở đây. Simon Chin Hsiang-k’uei cũng nghĩ rằng cần phải hiểu trung hiếu như là một thái độ cơ bản trong quan hệ đối với Thiên Chúa, “một cuộc đi ra khỏi tôi để hướng tới một kẻ khác,” một tiến trình giải tập (*décentrement*) vừa tự nhiên, vừa cần được luyện tập. Mối quan hệ với Thiên Chúa Cha được biểu trình qua mẫu dạng ấy, sau khi đã xóa hết mọi hàm ý chỉ về “tình bạn” thường có mặt trong đường hướng mục vụ Tây phương. Đó là nguyên tắc đã hướng dẫn đức cha Luo Kuang trong việc đọc Tân Ước: Trung hiếu hay hiếu thảo không đặt nền tảng trên bổn phận hay trên quyền lợi, nhưng là

<sup>23</sup> *Ibid.*, tr. 685 (trưng dẫn A. Chang, “L’inculturation de la théologie dans l’Église chinoise,” trong *Collectanea...*, 1979, tr. 411).

trên việc sống tự trong nội tâm, lòng biết ơn đối với món quà sự sống, trên cuộc trở về với nguyên căn và với nguồn gốc.<sup>24</sup>

Tuy nhiên, B. Vermander cũng kể ra những vấn đề gặp phải trong việc chuyển ngữ và dùng từ *trung* vào trong ngôn từ kitô:

Vấn đề thứ nhất phát xuất từ quan niệm đề cao việc truyền đạt sự sống, và coi sự gián đoạn của việc truyền sinh ấy như là – để nói theo một công thức nổi tiếng của sách Mạnh tử – “tội lớn nhất phạm đến trung hiếu.” Do đó, không gì khó hiểu, khó “hội nhập văn hóa” cho bằng ý nghĩa của cuộc sống độc thân vì Nước Trời. Vấn đề thứ hai liên quan đến bản chất của quan hệ đã được thiết định theo cách thức như đã thấy, với Thiên Chúa và với tha nhân: thử hỏi văn bộ các kinh thư cổ điển qua đó đọc thấy đặc tính các mối quan hệ của con đối với cha, có đủ sức để biểu đạt quan hệ thiết đặt nên – trong Đức Giêsu – giữa con người và Cha [trên trời] hay không? Có tránh được nguy cơ giải thích một cách méo mó đang chực sẵn hay không?<sup>25</sup>

Còn một yếu tố khác trong truyền thống Trung quốc cần được Kitô học lưu ý đến, và không phải là không kéo theo vấn đề, đó là khái niệm về *đức* hay *đạo đức*, nói lên lý tưởng của đức hạnh, chỉ về “nguyên tắc hoạt động, lòng chính trực có khả năng tự nhiên để đặt trật tự cho hành động và hướng dẫn cách xử sự của mình và – qua ảnh hưởng truyền lan – của cả người khác nữa.”<sup>26</sup> Một đàng, truyền thống ấy chuẩn bị sẵn tâm lòng để lắng nghe mạc khải kinh thánh về sự việc con người đã được tạo dựng giống hình ảnh Thiên Chúa, và nhận ra trong bậc thánh hiền của Khổng giáo, một dạng dung mạo tiên trưng chỉ về Đức

<sup>24</sup> *Ibid.*, tt. 685-686.

<sup>25</sup> *Ibid.*, tr. 686.

<sup>26</sup> *Ibid.*, tr. 687.

Giêsu; nhưng đàng khác, lý tưởng đức hạnh được truyền thống đề cao ấy lại kéo theo thái độ ngờ vực đối với lề luật và mối nguy ỷ vào nền văn hóa ‘nhân chi sơ tánh bổn thiện’ cổ truyền của Trung quốc mà tiếp tay cho khuynh hướng tương đối hóa tội lỗi.<sup>27</sup>

Ngoài những khái niệm cổ truyền như: “đạo,” “trung hiếu /thảo hiếu” và “đức hạnh,” kể từ đầu thập kỷ 80, còn có một khái niệm khác đóng giữ vai trò ngày càng trọng yếu trong nền thần học Trung quốc, đó là khái niệm *Qi* [Khí]. Thông dụng trong y học cổ truyền và trong võ nghệ, từ này có nghĩa là “hơi thở, sự hô hấp, sinh lực, ‘sức năng cấu thành và tác sinh mỗi một sự vật tùy theo giống loại của nó.’”<sup>28</sup> Và đó cũng là khái niệm được bàn đến nhiều trong các truyền thống Lão giáo và Khổng giáo.

Aloysius Chang cho rằng khái niệm *Qi* có thể đóng giữ một vai trò trọng yếu trong nền thần học Trung quốc<sup>29</sup>: đối với khoa Thần Khí học đã rồi, mà còn đối với cả các lãnh vực suy tư thần học khác nữa, chẳng hạn như là lãnh vực Kitô học.

Đối với khoa Thần Khí học: “Dù muốn chỉ về Đức Giêsu lịch sử hay Đức Kitô hiển vinh, thì bao giờ Đức Giêsu Kitô cũng ở

<sup>27</sup> *Ibid.*, tt. 687-689; tuy nhiên, tác giả cũng lưu ý là trong truyền thống Trung quốc, Lễ nghi đóng giữ vai trò của Lễ luật (tr. 689).

<sup>28</sup> *Ibid.* tr. 690. Tác giả trưng dẫn bài viết của A. Chang, tựa đề “La problématique du *Qi* chez les Chinois et quelques questions théologiques subséquentes,” trong *Collectanea...*, 53 (1982) 342.

<sup>29</sup> A. Chang Chun Shen, “Der Heilige Geist in chinesischer Sicht. Ein Versuch, den Grundbegriff *Ch'i* auf einige theologische Fragen, vor allem im Zusammenhang mit dem Heilige Geist, anzuwenden,” trong *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit. Bausteine chinesischer Theologie*, Freiburg, Herder, 1984, tt. 103-137.

trong liên hệ mật thiết với Thánh Linh.” Bởi thế, “Người Trung quốc hiểu được hết sức dễ dàng sự việc *qi* phát xuất từ Đức Giêsu;” trình thuật Phúc âm cũng cho thấy *qi* lộ dạng dưới nhiều hình thức khác nhau, nhưng đều phát nguyên từ một nguồn gốc duy nhất là Thánh Linh. Tiếp đó, A. Chang cắt nghĩa quan điểm của Fang Tung-mei – một triết gia Trung quốc, cho rằng vũ trụ tiến hóa từ vật chất đến sự sống tâm linh (với *homo nobilis*/con người cao cả) và rằng ở chóp đỉnh của hiện hữu thì có *Deus absconditus* (Thiên Chúa ẩn dấu) dùng sức năng mà giúp cho vũ trụ tiến hành – theo nhãn quan kitô học, trong một cách kiểu đòi phải trực tiếp dùng đến khái niệm *qi*:

Trong nhãn kitô, con người đóng giữ vai trò làm trung gian giữa Trời và loài người; tức là phải hiểu ngay rằng: Đấng Trung gian chính là Đức Giêsu Kitô, *Homo nobilis* tuyệt vời. Nhưng ở đây, điều cần lưu ý đến trước tiên là năng động lực thượng thặng và hạ giáng trong biểu trình của sự sống vũ trụ. Có thể yên tâm gọi năng động lực tâm linh hằng không ngừng sinh hoạt ấy, là *qi*. *Deus absconditus* là nguồn gốc tối hậu của *qi*. Đức Giêsu Kitô là gốc cội trực tiếp và là điểm đích của toàn bộ năng động lực. Nói theo cách diễn đạt của thánh Phaolô: “Trong Người, muôn vật được tạo thành trên trời cùng dưới đất, hữu hình với vô hình. Dầu là hàng dũng lực thần thiêng hay là bậc quyền năng thượng giới, tất cả đều nhờ Người và cho Người mà được tạo thành” (Cl 1:16). Nói theo cách của Gioan – với lối diễn đạt Trung quốc – Đức Giêsu Kitô có trọn sự sung mãn của *qi* tâm linh (x. Ga 1:14.16); *linh khí* ấy được tập trung ở nơi Đức Giêsu Kitô tới một mức sung mãn vô hạn, và tỏa lan ra từ Ngài như từ một nguồn suối không bao giờ cạn (x. Ga 7:37-39). *Qi* thấm nhập vào trong hết mọi chiều kích của thế giới và dẫn đưa lên



cao tiến trình vĩ đại, tiến trình sự sống của Vũ trụ.<sup>30</sup>

A. Chang còn đi thêm một bước xa hơn, tức là dựa theo lời giới thiệu của sách Mạnh Tử về sức mạnh ý chí đạo đức, về việc nhận thức ngôn từ và về cuộc thảo luận về *qi*, để ngẫm đọc lại cuộc đời đạo đức của Đức Giêsu với cách nhìn ba chiều như thế này:

Ý muốn của Ngài không hề rời xa ý muốn của *Deus absconditus*, Cha Ngài ở trên trời; hai ý muốn này chỉ làm một: “Lương thực của Thầy là thi hành ý muốn của Đấng đã sai Thầy” (Ga 4:34). *Homo nobilis* là Lời (*Logos*), “đã trở nên người phàm và cư ngụ giữa chúng ta” (Ga 1:14). *Qi* của Đức Giêsu hằng *hiệp thông* sâu thẳm với *qi* của *Deus absconditus*; cũng như Thiên Chúa tạo dựng con người với hơi thở miệng Người (x. St 2:7), thì cũng thế, nhân loại mới phát sinh từ hơi thở miệng Ngài (=Đức Giêsu; x. Ga 20:22). Cuối cùng, trong đời Ngài, hơn bất cứ ai khác, Đức Giêsu đã đàm đạo nhiều về cái *qi* huyền bí của Ngài. Nếu có ai đã thật sự để cho cái *qi rộng lớn và cao cả* – mà sách Mạnh tử đề cập đến – lộ hiện ra trong thế giới, thì đó chính là Đức Giêsu Kitô. *Qi* của Ngài tràn đầy vũ trụ, bắc cầu nối kết Trời với Đất. Còn “*Qi* chính trực” đối với Trời và Đất – mà thi sĩ Wen T’ien-hsiang bàn đến – thì đã tràn ngập vào trong thế giới loài người qua cái *qi* của Đức Giêsu Kitô và đưa dẫn lên cao, về với thế giới lý tưởng sách Mạnh tử hằng mơ tới. Trong Đức Giêsu Kitô, giấc mơ đã trở thành hiện thực.<sup>31</sup>

Aloysius Chang đã dự kiến vấn nạn đặt ra như sau: bận rộn trước tiên với những vấn đề cuộc sống phức tạp giữa xã hội ngày nay đặt ra, người tín hữu có coi việc suy tư thần học về *qi* như là

<sup>30</sup> A. Chang *loc. cit.*, tt. 130-131.

<sup>31</sup> *Ibid.* tt. 131-132.

chuyện của dĩ vãng, và có cảm thấy đó chỉ là việc gán ghép cho Đức Giêsu Kitô những nét cổ xưa thường thấy nơi dung mạo các nhà hiền triết Trung quốc? Vì thế, tác giả trả lời ngay rằng:

Thực vậy, chúng tôi không mấy may theo đuổi việc cố làm sống lại một dạng văn hóa của thời xa xưa; nhưng là làm sao để ba yếu tố quý hóa trong chương sách *Mạnh tử* mang lại được hoa trái cho cuộc chúng ta gặp gỡ với Đức Kitô trong thời nay. Một Đức Giêsu Kitô tràn đầy *qi* [*thần khí*] rộng lớn cao cả như mặt trời chiếu sáng rạng ngời, tất sẽ có sức thu hút không chống cưỡng nổi. Chính Đức Giêsu cũng đã nói về điều đó: “Thần Khí của Đức Chúa ngự trên tôi, vì Đức Chúa đã xức dầu tấn phong tôi, sai đi báo tin mừng cho kẻ nghèo hèn’ (Is 61:1)... Rồi Người bắt đầu nói với họ: ‘Hôm nay đã ứng nghiệm lời Kinh Thánh quý vị vừa nghe’ (Lc 4:21).”<sup>32</sup>

Như thế, việc suy tư về *qi* không những không làm cho quên mất đi điều chủ yếu Đức Giêsu hằng quan tâm đến, đó là việc khai mở và bành trướng của Nước Thiên Chúa, mà còn giúp cho biết chú ý nhiều hơn đến nguồn cội sâu thẳm của lời Ngài nói và hành động Ngài làm. Và tác giả kết luận:

Trong những năm vừa qua, khoa Kitô học đã tìm lại được con đường hạ giáng của mẫu nhiệm Đức Kitô, nghĩa là “Kitô học từ trên xuống” lại được dịp đem phần đóng góp của mình để bổ túc cho thời kỳ của “Kitô học từ dưới lên.” Chúng tôi thiển nghĩ rằng xét theo phương diện học thuyết về *qi*, thì chúng ta có thể tiến cùng một nhịp với những bước triển phát mới nhất, và còn mang lại được cho chúng một đặc nét thực sự năng động nữa.<sup>33</sup>

Và như thế, B. Chang đã thấy được điều gọi là một cuộc “hội

<sup>32</sup> *Ibid.* tr. 132.

<sup>33</sup> *Ibid.* tt. 132-133.

nhập kitô học” qua nỗ lực nghiên cứu về một giữa những khái niệm chủ chốt nhất trong các truyền thống của Trung quốc. Theo B. Vermander, công tác ấy còn có thể được bổ túc và nối dài với việc xem xét cho cụ thể hơn những kinh nghiệm mà ngày nay người ta thường coi là do tác động của *qi*, bởi từ đó có thể tìm ra được cách thức để bàn đến vấn đề phép lạ, trong Kitô học:

... *Qi* là một khái niệm đã từ hơn mười năm nay, tạo được một uy tín lạ lùng tại Trung quốc nhân dân (người ta cho là có lối 60 triệu người theo môn *Qi Gong/Khí Công*), và sự việc ấy đi liền với những hiện tượng chữa lành cùng những biểu hiện nhiều ít “lạ lùng” khác, còn đầy mập mờ. Và như thế, rất dễ dễ mà nối kết với *Qi* của “sức năng” phát xuất từ Đức Giêsu như các phước âm gia đã nhiều lần nói đến, và để giới thiệu Đức Kitô như là con người mang trong mình tới mức sung mãn *Qi* của chính trực. Chúng tôi nhận thấy rằng một khi biết đến Phúc âm, những người luyện *Khí Công* đều tự phát nghĩ đến việc nối kết nói trên.<sup>34</sup>

Tuy nhiên, không phải những vấn đề đặt ra cho Kitô học Trung quốc chỉ thu hẹp vào những cuộc bàn cãi về các chủ đề và khái niệm thừa hưởng từ các truyền thống Khổng giáo hay Lão giáo. Quả thế, B. Vermander đã kể ra hai nỗ lực nhằm tới việc bỏ các cuộc tranh luận như thế kia ra một bên để tiến xa hơn: thứ nhất là nỗ lực xây dựng một nền “‘thần học thiêng liêng’ mở rộng đối với di sản Kinh thư cổ điển, và có khả năng đứng vững được trong xã hội Trung quốc ngày nay,” và thứ hai là nỗ lực “đặt cơ sở cho một nền ‘thần học kỹ thuật’ nhắm tới việc đưa toàn bộ kinh nghiệm cộng đồng kitô Trung quốc từng

<sup>34</sup> B. Vermander, *loc. cit.*, tt. 692-693.

sống qua, vào lại trong bối cảnh lịch sử cứu độ.”<sup>35</sup>

Nỗ lực thứ nhất đã mang lại được những thành quả cụ thể nào? Nếu không thể bàn nhiều hơn đến các trào lưu thuộc linh đạo Tân Khổng giáo về *Jingzuo* (tĩnh tọa) hay linh đạo Lão giáo về *Qi*<sup>36</sup> được, thì cũng xin được nêu lên ít nhất là một vài điểm liên quan đến cuộc đối chiếu với đức khôn (*sagesse*) của Phật giáo và liên quan đến những vấn đề mà cuộc đối chiếu này có thể đặt ra cho Kitô học. Thực ra, cuộc đối chiếu kia chỉ vừa mới bắt đầu. Dù trường phái Phật giáo gọi là *chan*, tức thiền tông (= *zen* theo Nhật ngữ) xuất hiện trước tiên ở Trung quốc, thì thần học Trung quốc cũng đã không lưu ý gì đến sự việc *chan* có thể – hệt như tại Nhật bản – giúp một phần nào đó, mở lối cho cuộc đối thoại với Phật giáo và, cụ thể hơn, cho cuộc đối chiếu việc tự phê bình cái Tôi (bản ngã) của mình với kinh nghiệm Kitô về nỗ lực từ bỏ chính mình (*kénose*): quả vậy, từ truyền thống Phật giáo, thần học chỉ đơn thuần giữ lại những gì truyền thống Tân Khổng giáo đã giải thích lại.<sup>37</sup> Ngoài ra, các bài viết – quả là hiếm hoi – nói về cuộc đối chiếu với linh đạo Phật giáo, thì lại cho thấy những lập trường rất khác biệt nhau nếu không nói là đối nghịch nhau

Một đàng, coi lý tưởng của việc làm cho biến mất “bản ngã” là điểm khác biệt chủ yếu giữa Phật giáo và Kitô giáo; nhưng cùng lúc, Ching Yao-shan lại cho rằng lý tưởng ấy không có ở trong Phật giáo nguyên sơ; điều mà có thể Phật giáo nguyên sơ trước tiên cố vũ là trở về với “bản ngã” thực, một cuộc trở về đòi phải biết bỏ mình và tác giả không ngần ngại đặt vào trong liên

<sup>35</sup> *Ibid.* tr. 681.

<sup>36</sup> Về các điểm này, xin xem *ibid.* tt. 860-862 và 864-866.

<sup>37</sup> *Ibid.* tr. 862.

hệ với lời của Đức Giêsu: “Ai muốn cứu mạng sống mình, thì sẽ mất; còn ai liều mạng sống mình vì tôi và vì Tin Mừng, thì sẽ cứu được mạng sống ấy” (Mc 8:35); Đức Phật được kể vào hàng các ngôn sứ lớn đã từng rao giảng tình yêu thương tương hỗ và tình đoàn kết đồng tâm; như thế, ngài phải được đặc biệt nêu cao trội vượt lên trên các triết thuyết mọc lên về sau và đã từng làm cho méo mó đi sứ điệp trung thực của ngài.

Và đằng khác, Aloysius Chang cho rằng điểm khác biệt cơ bản nhất giữa Kitô giáo và Phật giáo nằm ở chính nơi nguồn phát xuất của hai truyền thống: giáo huấn nguyên thủy của Đức Phật nhấn mạnh đến viễn cảnh của một cuộc tiêu tán chung cục vào chính lúc, ngược lại, Kitô giáo nhìn thấy mức thành tựu toàn vẹn trong đà triển nở của hữu thể; sự khác biệt chỉ giảm bớt đi với việc xuất hiện về sau của một số cách thức giải thích truyền thống Phật giáo, cách riêng là cách giải thích cho rằng truyền thống này cổ vũ việc ra sức để mỗi người đạt cho đến chỗ có được Phật tính.<sup>38</sup>

Trường hợp chủ hướng thứ nhất: cuộc đối thoại với Phật giáo có được cơ hội đối chiếu giữa sứ điệp của Đức Giêsu và sứ điệp của Đức Phật từ nguyên thủy; trái lại, việc đối chiếu sẽ trở nên khó khăn nếu không nói là không thể thực hiện được, khi chỉ dựa trên những cách giải thích đi xa khỏi nguồn gốc. Trường hợp chủ hướng thứ hai: việc đối chiếu giữa một số điểm khai triển trong Kitô học và trong truyền thống Phật giáo, sẽ rút tủa

---

<sup>38</sup> *Ibid.* tt. 862-863. Tuy nhiên, B. Vermander lưu ý rằng B. Chang cũng nghĩ là bởi đều dựa trên việc vén mở cho thấy một cuộc thành tựu chung cục, tất hai truyền thống đều có một phần bí nhiệm riêng của mình, và do đó, việc “hòa hợp” giữa hai phía là thuộc cái bí mật của thời cánh chung: đó là điều giúp làm giảm bớt phần nào tình trạng đối nghịch giữa hai chủ hướng (*ibid.* tr. 863).

được những thành quả hữu ích; trái lại, nếu nghiên cứu kỹ các sử điệp nguyên thủy của Đức Giêsu và của Đức Phật thì sẽ thấy hiện rõ một sự khác biệt lớn lao và cơ bản giữa hai truyền thống. Nhưng dù sao B. Vermander cũng lưu ý rằng hai tác giả trưng dẫn trên kia “gặp nhau ở chỗ mặc nhiên nhìn nhận là không biết phải đứng trên nền tảng thần học nào để đẩy mạnh và đào sâu cuộc đối thoại với Phật giáo ngày nay” và rằng “cho đến hiện giờ, cuộc bàn thảo thật sự thần học giữa Phật giáo và Kitô giáo tại bối cảnh Trung quốc, đang ở trong một khuôn khổ hết sức giới hạn.”<sup>39</sup>

Nhưng, còn có một nỗ lực khác, đang cố vượt ra khỏi cuộc bàn cãi cổ truyền dựa trên các chủ đề lớn trong văn hóa Trung quốc: đó là nỗ lực tiến bước theo hướng dẫn đạo của viễn cảnh lịch sử cứu độ tại môi trường Trung quốc. Trong một bài viết về Khổng tử, B. Chang đã phác họa nỗ lực kia như sau: Đức Khổng “đã nhận được một mặc khải siêu nhiên... Thiên Chúa đã ban cho người – suốt cả cuộc đời, cách riêng là sau tuổi năm mươi – đức khôn siêu nhiên”; và cũng như Thiên Chúa đã gửi Môsê đến với dân Do thái, thì cũng thế, Ngài đã đến trong cuộc đời Đức Khổng để ban cho đời sống luân lý và [qua đó, ban] sự sống đời đời cho dân Trung quốc.”<sup>40</sup> Trong một bài viết gần đây, B. Chang nhận định rằng Đức Khổng “quả đã có sứ mạng truyền bá Thiên Đạo [la Voie du Ciel],” “Không những người là một thánh nhân thời trước, mà còn và thực sự là một ngôn sứ trong lịch sử cứu độ,” và rằng những người xưa “nếu đã biết sống theo

<sup>39</sup> *Ibid.* tt. 863-864; cuộc bàn thảo xoay quanh khái niệm “ngôi vị” hay “nhân vị” chẳng hạn, hoặc là tình trạng con người thời cánh chung.

<sup>40</sup> A. Chang, “Une confrontation au sujet de Confucius,” trong *Collectanea...* 7 (1971) 39 và 45 (bản dịch của B. Vermander, *loc. cit.* tr. 866).

luật căn bản ‘của người’ thì đã đến được với ơn cứu độ.”<sup>41</sup> Như thế, cuộc đời và giáo huấn của Đức Khổng đã thể hiện nơi dân tộc Trung quốc, điều mà Phaolô nói với Hội đồng Arêôpagô: nếu Đấng Tạo hóa “đã vạch ra những thời kỳ nhất định và những ranh giới cho nơi ở của loài người, thì chính là để con người tìm kiếm Thiên Chúa; may ra họ dò dẫm mà tìm thấy Người, tuy rằng thực sự Người không ở xa mỗi người chúng ta. Thật vậy, chính ở nơi Người mà chúng ta sống, cử động và hiện hữu.” (Cv 17:26-28).

Trong chiều hướng ấy, M. Fang cũng đã nêu bật tính chất phúc âm tiềm ẩn trong các nhân đức Đức Khổng cổ xúy, cũng như mối quan hệ thân cận giữa sứ mạng của Khổng Tử và sứ mạng của các ngôn sứ; đồng thời tác giả cũng đã nhấn mạnh nói rằng Đức Giêsu mang lại ý nghĩa trọn vẹn cho những giá trị cao đẹp nhất của đức khôn Trung quốc, đưa dẫn chúng đạt tới mức thành tựu sung mãn.<sup>42</sup>

Nhưng, không thể xây dựng thần học ký thuật với bất cứ giá nào. Vì thế, M. Fang đã lên tiếng tố giác mối nguy của lối hiểu văn minh Trung quốc quá sát với ý nghĩa lịch sử cứu độ. Tác giả lưu ý rằng trong những thế kỷ vừa qua, Khổng giáo đã từng là một lực lượng bảo thủ; bởi thế, không nên hội nhập nguyên y hàng loạt những bộ phận trong truyền thống, mà cần phải biết lắng nghe truyền thống theo một cách kiểu mới, cần phải nhìn

<sup>41</sup> A. Chang, “Le peuple chinois et la révélation divine,” trong *Collectanea...* 70 (1987) 73 và 76 (bản dịch của B. Vermander, *loc. cit.* tt 866-867).

<sup>42</sup> M. Fang, “Image du Christ reflétée par Confucius,” trong *Collectanea*, 61 (1984) 367-374; “Une comparaison entre le concept confucéen du Ciel et le Dieu de la Bible,” *ibid.* 31 (1977) 18 và 39 (bản dịch của Vermander, *loc. cit.* tr. 867).

nhận sức mạnh thanh luyện thực sự của Phúc âm, cần phải để cho Phúc âm tỏ hiện như một cuộc đột xuất của những gì mới mẻ, và kêu mời mọi người định rõ lập trường của mình đối với thập giá của Đức Kitô. Chẳng những không đi ngược lại với dự án trình thuật về một lịch sử cứu độ tại trong môi trường Trung quốc, các nhận định trên đây còn nêu rõ những đòi hỏi cần thiết cho một dự án tương tự. Chính M. Fang cũng đã sơ phác những đường nét chủ yếu của một dạng lịch sử như thế bằng cách theo sát trình thuật của Cựu và Tân Ước, kể từ sách Sáng Thế – mà âm hưởng nghe như vang vọng qua sách Kinh Dịch của Lão Tử – cho đến sách Khải Huyền là cuộc khai mở cho thấy tình trạng kết hợp thành tựu giữa Trời, Đất và Con người.<sup>43</sup>

Dĩ nhiên, viễn cảnh gợi lên trên đây vượt hẳn ra ngoài giới mức của những nỗ lực xây dựng Kitô học; tuy nhiên, cũng phải nhận là viễn cảnh ấy mở ra cho Kitô học một con đường tương lai, xét vì đức tin kitô bao giờ cũng dành cho Đức Kitô một chỗ đứng trung tâm ở trong kế hoạch cứu độ.

Vả, cũng chính viễn cảnh ấy đã từng hướng dẫn lối bước cho công trình nghiên cứu của nhà thần học tin lành Choan-Seng Song: công trình được coi không những như là một đóng góp đặc thù cho nền Kitô học Trung quốc, mà còn như là một đóng góp rộng lớn hơn nhiều cho toàn bộ nền thần học Châu Á.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> M. Fang, "Herméneutique biblique en context chinois," trong *Collectanea...* 40 (1979) 245-258; "Construire l'Église locale chinoise," *ibid.*, 50 (1981) 519-537; "Théologie de l'inculturation en Asie et en Amérique latine," *ibid.*, 67 (1986) 117- 118 (bản dịch của B. Vermander, *loc. cit.*, tt. 868-869).

<sup>44</sup> Về Choan-Seng Song, xin xem *HTTH* số 23 (1999) 43-53.



## ĐỨC KHỔNG TỬ VÀ ĐỨC GIÊSU TRONG TƯƠNG QUAN VỚI CÁC MÔN ĐỒ CỦA MÌNH

*Mark Fang Chih-Jung, SJ<sup>45</sup>*

Những suy tư trình bày qua những trang sau đây, xoay quanh ba điểm chính: trước tiên là duyệt kê một số điểm tương đồng và dị đồng giữa môi trường *Luận Ngữ*<sup>46</sup> của Khổng Tử và bối cảnh của Kinh Thánh; thứ đến là miêu tả qua một số nét, cách thức đức Khổng quan niệm về mối quan hệ của mình với các môn đồ, cũng như hậu cảnh sư phạm thời ngài; và cuối cùng là thử lấy cặp mắt kitô mà ngắm đọc *Luận Ngữ*.

### *Luận Ngữ và Kinh Thánh*

Có một điểm tương đồng rõ rệt giữa *Luận Ngữ* và Phúc Âm, đó là: cả hai đều thu tập những gì một số các môn đồ đã ghi nhớ từ các hành động và lời nói của thầy mình, cũng như từ những liên hệ đã có với thầy. Nhưng đó không phải là điều cần nhấn mạnh đến ở đây. Điều tôi muốn đặc biệt chú ý đến là nêu rõ những điểm tương đồng và dị đồng trong nội dung của hai tác phẩm, và để thực hiện điều đó, tôi sẽ dựa theo một bài khảo

---

<sup>45</sup> Mark Fang Chih-Jung, "Confucius et Jésus face à leurs disciples" trong cuốn *Le Christ chinois* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 123-139. Tác giả bài viết là linh mục Dòng Tên, làm giáo sư Kinh Thánh tại Phân khoa Thần học, Đại học Fu Jen, Đài Bắc, Đài Loan, và là chủ nhiệm tờ tuần báo *Catholic Observer* của Đại học này.

<sup>46</sup> Sách *Luận Ngữ* của Khổng Tử là một cuốn tổng hợp những giai thoại và châm ngôn đã được các môn sinh và các môn sinh của môn sinh Sư phụ thu góp và sắp xếp lại. Muộn về sau, cuốn sách này đã được đưa vào trong bộ chính lục "Tứ Thư," là bộ sách chuẩn mực của tân-khổng tử học phái.

luận gần đây của Wu Zhongmin<sup>47</sup>.

Theo tác giả, về mặt văn hóa, có năm điểm làm cho *Luận Ngữ* và Kinh Thánh xích lại gần nhau: 1) Nền móng của lương tâm luân lý, tức là sự quan tâm đến người khác. 2) Cả hai tác phẩm đều coi trọng những cố gắng cá nhân về mặt luân lý. 3) Cả hai đều ý thức về những chênh lệch giữa người giàu và người nghèo trong xã hội đặt nền móng trên quyền tư hữu của thời mình, và không cho sự kiện đó như là chuyện đương nhiên, trái lại thường tiên phong nêu cao ý niệm về bình đẳng. 4) Những nhân vật chính cho tỏ ra có một cảm thức sắc bén về các thực tại cuộc sống, nhưng cùng lúc cũng cho thấy là hằng theo đuổi một lý tưởng kiên định. 5) Kinh Thánh cũng như *Luận Ngữ* đều được trình bày một cách thích hợp với mọi người; nhờ thế, ai cũng có thể nhận ra được những điểm chính yếu của giáo huấn.

Giữa hai tác phẩm, có thể đọc thấy ít nhất là sáu điểm dị đồng: 1) Những ý niệm chủ yếu thì rất khác nhau. Wu Zhongmin đối chiếu việc Kinh Thánh nhấn mạnh đến nguyên tội với việc *Luận Ngữ* đặc biệt chú tâm đến “đức nhân” là cốt lõi của bản chất con người. 2) Kinh Thánh mở ra cho con người một viễn cảnh hy vọng bao la, hướng con người qua đến thế giới bên kia, một thế giới trong đó Thiên, Mỹ hiện hữu trọn vẹn; còn, *Luận Ngữ* thì lo bám chặt trước hết vào thế giới hiện tại. 3) Trong Kinh Thánh, Đức tin là kim chỉ nam cho tất cả; còn trong *Luận Ngữ*, vai trò chỉ đạo ấy được trao cho kinh nghiệm hiện sinh đóng giữ. 4) Xem ra Kinh Thánh thường hướng theo tinh thần khổ hạnh; trong khi đó, *Luận Ngữ* lại cố chuẩn bị cho có được thái

---

<sup>47</sup> Wu Zhongmin, “Une analyse comparative de la Bible et des Entretiens” [nguyên văn Hán ngữ], *Journal of Confucius and Mencius Society*, tháng giêng 1996, 401, tt. 6-18.

độ vui tươi ôn hòa. 5) Kinh Thánh cho thấy những cảnh đối địch kịch liệt; còn *Luận Ngữ* thì thường chủ trương thái độ hòa giải và con đường trung dung. 6) So với *Luận Ngữ*, thì Kinh Thánh cho thấy có một ý thức sâu đậm và rõ ràng hơn nhiều về bình đẳng; không phải là không ý thức về bình đẳng, nhưng *Luận Ngữ* nhấn mạnh rõ đến các khác biệt, đến trật bậc các tâm tình.

Ngoài ra, tác giả Wu cũng nói đến thái độ khác nhau của Kinh Thánh và của *Luận Ngữ* đối với lối tầm cứu theo phương thức khoa học: “Suy tư của Kinh Thánh mang tính cách đa dạng, khi thì tư biện (suy lý), lúc thì thực tế. Có những sự việc của Trời, những sự việc của Đất; có những lúc nghịch, những thời thuận; có quá khứ, hiện tại và tương lai; suy tư của Kinh Thánh sánh vai với các hiện tượng thiên nhiên, xã hội... Tính chất đa diện ấy là một lợi điểm kỳ tuyệt cho việc nuôi dưỡng và giáo dục trí óc tưởng tượng của con người; nó còn góp phần vào việc tạo nên thái độ tích cực, bạo dạn; lần theo các xác tín của đức tin, tất cả các chiều hướng tầm cứu ấy sẽ được dần dần đào sâu. Còn trong thế giới của *Luận Ngữ*, thì sau luân lý lại đến luân lý, sau đạo đức học vẫn thấy đạo đức học. Nhân giới bị thu hẹp, nội dung lại đơn điệu và không có sức nuôi dưỡng được trí tưởng tượng.”<sup>48</sup>

#### *Không Tử và các môn sinh: một đường lối giáo dục*

Từ ‘sư’ tức thầy dạy, xuất hiện bốn lần trong sách *Luận Ngữ*.<sup>49</sup> Có một lần, từ này được dùng theo nghĩa rất thông thường: “Hễ

<sup>48</sup> *Ibid.*, tr. 14.

<sup>49</sup> Liên quan đến vấn đề bàn đến trong đoạn viết này, xin xem Li Jun, “La théorie de l’enseignement de Confucius et son sens pour aujourd’hui: une interprétation nouvelle” [nguyên văn Hán ngữ], *Journal of Confucius and Mencius Society*, tháng 10, 1996, 410, tt. 9-17.

[vài] ba người cùng đi, tất có người làm thầy ta: lấy cái hay của người này mà học; xét cái khiếm khuyết của người kia mà tự sửa mình.”<sup>50</sup> Trong ba lần xuất hiện khác, từ ‘sư’ [hay ‘hối’] mang ý nghĩa chỉ về người dạy học theo thiên chức và chuyên nghiệp. Điều mà đức Khổng đòi hỏi nơi vị thầy là phải yêu thích dạy học và yêu mến môn sinh của mình. “Yêu ai mà lại không dạy cho người đó biết chịu khó nhọc ư? Trung với ai mà lại không khuyên người đó đi theo điều chính ư?”<sup>51</sup> Biết yêu mến như thế thì mới có thể “học mà không chán, dạy mà không mệt.”<sup>52</sup> Trong nội dung giáo trình, Đức Khổng đặc biệt nhấn mạnh đến tầm trọng yếu của khả năng sáng tạo: “Có đủ sức rút ra được điều mới từ những hiểu biết cũ, thì mới có thể làm thầy được.”<sup>53</sup> Như thế có nghĩa là phải canh tân, phải trẻ trung hóa, chứ không phải cứ bất di dịch bám chặt vào cái cũ, vào những gì thuộc thời xưa.

Về mối tương quan giữa thầy và trò, bốn đoạn hay sự kiện trích dẫn sau đây từ sách *Luận Ngữ*, sẽ giúp cho thấy rõ Đức Khổng coi việc học hỏi và trao đổi qua lại giữa hai bên là quan trọng như thế nào. Lưu ý về một nhận định môn sinh Tử Hạ đưa ra khi bình giải một bài thơ cổ, Đức Khổng khen ngợi cho rằng ý kiến của môn sinh đã mở ra cho mình những viễn ảnh mới.<sup>54</sup> Ai gia công học tập thật sự thì không chỉ học với một vị thầy

---

<sup>50</sup> Chú thích của người dịch: trong bài này, các đoạn trưng dẫn sách *Luận Ngữ* sẽ được diễn ngữ sang tiếng Việt *phỏng* theo bản dịch của Nguyễn Hiến Lê [*Luận Ngữ*, Dịch chú, Văn Nghệ, Westminster, USA, 1994]. “Từ viết: ‘Tam nhân đồng hành, tất hữu ngã sư yên: trạch kỳ thiện giả nhi tòng chi, kỳ bất thiện giả nhi cải chi’ (VII, 21) = *Luận Ngữ*, VII, 21.

<sup>51</sup> “Từ viết: ‘Ái chi, năng vật lao hồ? Trung yên năng vật hối hồ?’” (XIV, 7).

<sup>52</sup> “...học nhi bất yếm, hối nhân bất quyện...” (VII, 2).

<sup>53</sup> “Từ viết: Ôn cố nhi tri tân, khả dĩ vi sư hĩ” (II, 11).

<sup>54</sup> Xin xem *ibid.*, III, 8.

duy nhất; đó là điều Tử Cống thán phục nơi chính bản thân Đức Khổng: “Với ai Thầy tôi lại không học hỏi được? Hà tất cần phải có một thầy riêng?”<sup>55</sup> Có thể thấy rõ thái độ cởi mở của Đức Khổng đối với các môn đồ của mình, qua hai câu nói khác: “Hãy biết úy phục lớp đàn em: biết đâu sau này họ chẳng hơn mình bây giờ?”<sup>56</sup> và “Thực hành đức nhân, thì dầu thầy mình mình cũng không nhường.”<sup>57</sup>

Để miêu tả đường hướng sư phạm của Đức Khổng, thiết nghĩ không gì minh họa cho thích hợp bằng từ ‘niềm vui.’ Niềm vui trong việc học cũng như trong việc dạy, đến độ học mà không thấy mệt, dạy mà không mảy may kiệt sức. Cảnh vực giáo dục ấy nổi bật qua những nét đặc thù sau đây:

— Trong gian nan thử thách, vẫn gặp được niềm vui. Có thể áp dụng cho chính Đức Khổng lời ngài nói: “Ăn gạo xấu, uống nước lã, co cùi tay mà gối đầu; trong cảnh đó vẫn có được niềm vui.”<sup>58</sup> Về Nhan Hôi, là môn sinh đã làm cho ngài hãnh diện nhất, Đức Khổng nói: “Anh Hôi quả là con người đáng phục! Anh sống chỉ với một giỏ cơm và một bầu nước, ở trong một mái nhà ổ chuột; ưu sầu, không ai chịu cho nổi cảnh sống cơ cực đến như vậy, thế mà anh Hôi vẫn kiên vững giữ được niềm vui. Anh Hôi quả là con người đáng phục!”<sup>59</sup>

— Lúc dạy học, Đức Khổng có thể cảm nhận được niềm vui

<sup>55</sup> “Phu tử yên bất học? Nhi diệc hà thượng sư chi hữu?” (XIX, 22).

<sup>56</sup> “Tử viết: ‘Hậu sinh khả úy, yên tri lai giả chi bất như kim giả?’”(IX, 22).

<sup>57</sup> “Tử viết: ‘Đường nhân, bất nhượng tư sư’”(XV, 35).

<sup>58</sup> “Tử viết: ‘Phạn sơ tự, ẩm thủy, khúc quang nhi chấm chi, lạc diệc tại kỳ trung hỹ’”(VII, 15).

<sup>59</sup> “Tử viết: ‘Hiển tai, Hôi dã! Nhất đan tự, nhất biểu ẩm, tại lậu hạng, nhân bất kham kỳ ưu, Hôi dã bất cải kỳ lạc, Hiển tai, Hôi dã!’”(VI, 9).

đến độ quên hẳn hết mọi âu lo. Người ta hỏi Tử Lộ thầy của anh thuộc loại người nào, và Tử Lộ lúng túng không biết phải trả lời làm sao. “Đức Khổng bảo Tử Lộ: ‘Sao anh không trả lời: ấy là người hứng thú đọc sách (tìm hiểu đạo lý) đến quên cả ăn, khi tìm được rồi thì vui sướng đến quên hết mọi lo buồn, không hề để ý đến tuổi già đang tới gần kề; như vật đó!’”<sup>60</sup>

— Hơn nữa, đối với Đức Khổng, tìm thấy niềm vui trong *Đạo* (la Voie) là tiến tới mãi trên chính *Đạo*. Như thế trước tiên, là vì ngài có một ý thức rất cao về những gì đòi hỏi phải có ở người thầy. “Đạo đức không cải tiến, học vấn chẳng giảng tập, nghe được điều nghĩa mà không làm theo, có lỗi mà không sửa đổi: đó là những mối lo của tôi.”<sup>61</sup> Và ngài đặt nhiều kỳ vọng nơi người quyết chí học tập: “Nhà học giả (kẻ sĩ) không thể không cương cường, quyết tâm, vì nhiệm vụ thì nặng mà đường lại xa. Nhiệm vụ là thực thi đức nhân: như vậy chẳng nặng sao? Thực thi cho đến chết mới thôi: như vậy đường chẳng xa sao?”<sup>62</sup> Những ai đã đi đến tận cuối đường thì có thể yên tâm mà rời cõi thế. “Sáng, được nghe đạo lý, tối chết đi cũng hả dạ.”<sup>63</sup> Và như thế, cảnh vực giáo dục của Đức Khổng được hiện thực hóa trọn vẹn: “Người biết thì không bằng người thích (đạo lý). Người yêu thích thì không bằng người lấy (đạo lý) làm niềm vui của mình.”<sup>64</sup>

<sup>60</sup> “Tử viết: ‘Nhữ hễ bất viết: Kỳ vi nhân dã, phát phần vong thực, lạc dĩ vong ưu, bất tri lão chi tương chí vân nhĩ.’” (VII, 18).

<sup>61</sup> “Tử viết: ‘Đức chi bất tu, học chi bất giảng, văn nghĩa bất năng ư, bất thiện bất năng cải, thị ngô ưu dã’” (VII, 3).

<sup>62</sup> “Tăng Tử viết: ‘Sĩ bất khả dĩ bất hoàng nghị, nhiệm trọng nhi đạo viễn. Nhân dĩ vi kỷ nhiệm, bất diệc trọng hồ? Tử nhi hậu dĩ, bất diệc viễn hồ’” (VIII, 7).

<sup>63</sup> “Tử viết: ‘Triệu văn đạo, tịch tử khả hỷ’” (IV, 8).

<sup>64</sup> “Tử viết: ‘Tri chi giả bất như hiếu chi giả; hiếu chi giả bất như lạc chi giả’” (VI, 18).

### Một người kitô đọc Luận Ngữ

Dựa trên lịch sử và các văn bản Cổ điển Trung quốc, đức cha Ch'eng đã đề nghị một lối giải thích *Luận Ngữ* theo ánh sáng của đức tin kitô; chủ đích ngài nhằm tới là “để dự phần vào trong kho tàng khôn ngoan nhân bản của Đức Khổng trên chính con đường ngài đã đi qua, để nói lên lòng tin tưởng đối với cách thức ngài tổ chức và tu luyện đời sống thiêng liêng, để hướng lòng lên với Trời và để kết hợp với Trời.”<sup>65</sup> Có vài điều cần lưu ý về cách đọc *Luận Ngữ* theo kiểu đọc Kinh Thánh, cách đọc mà tôi xin được trình bày trong những trang sau đây. Thứ nhất, cần phải tiến hành theo cách đối chiếu những gì tương đồng. Khi Tân Ước xuất hiện thì không có nghĩa là Cựu Ước không còn gì để nói với chúng ta. Cũng tương tự như thế, ngoài Tân Ước, còn có những văn bản khác, chẳng hạn như sách *Luận Ngữ* và các sách Cổ điển của các dân tộc, có giá trị giáo huấn đối với mọi kitô hữu ở khắp nơi, bởi những tác phẩm này cũng phải được coi là hoa quả phát sinh từ Thần Trí Thiên Chúa. Thứ hai, cần lưu ý đến thứ tự về mặt cổ xưa: Đức Khổng đã sống vào những năm 551-479 trước công nguyên, tức hơn năm trăm năm trước Đức Giêsu. Vậy, nếu có những điểm chung hoặc tương đồng giữa các Phúc Âm và sách *Luận Ngữ*, tất phải từ đó rút ra một kết luận đầu tiên là Đức Khổng quả đã đóng giữ một vai trong sứ mạng ngôn sứ. Thứ ba là vấn đề dạng loại chú giải: khuynh hướng của ngày nay là dựa theo xã hội và bối cảnh mà nghiên cứu ngôn ngữ. Một từ ngữ hay một ý niệm không những đơn thuần nói lên điều muốn chỉ về, mà còn nối kết và đặt ý nghĩa đó vào trong

<sup>65</sup> Ch'eng Shih-kuang, *En lisant les Entretiens de Confucius* (Du lunyu), Tainan, 1994, tr. 405.

cả một chuỗi ý nghĩa liên đới nữa. Đó là cách tiến hành được đặc biệt áp dụng cho việc chú giải các văn bản văn chương hay thiêng liêng.

Theo cách tiến hành nói trên, tôi sẽ chọn mười trích đoạn rút từ phần đầu (tức mười chương đầu) của sách *Luận Ngữ* để thử làm một cuộc đối chiếu giữa Đức Khổng và Đức Giêsu trong quan hệ của các ngài với các môn đồ mình. Và như thế mới thấy được cho đến mức độ nào mối thông giao tinh thần giữa hai nhân vật đã có thể đạt tới. Dù khoảng cách không gian và thời gian không cho phép hai vị gặp nhau trên trái đất này, thì Đức Khổng – như được biết qua cách các môn đồ ngài trình họa – cũng có thể được coi như là phần bổ túc cho bức chân dung Đức Giêsu, mà chúng ta đã được diễm phúc đón nhận; và, đồng thời, lời nói và hành động của Đức Giêsu cũng có thể giúp làm hậu cảnh để thấu hiểu sâu hơn kho tàng khôn ngoan nhân bản của Khổng môn.

1. “Đức Thầy nói: ‘Này Sâm! Giáo huấn (đạo lý) của Thầy chỉ có một lẽ mà thông suốt cả.’ Tăng Tử thưa: ‘Dạ: chính thế.’ Khi Đức Thầy đi ra rồi, các môn sinh khác hỏi Tăng Tử: ‘Thầy muốn nói gì vậy?’ Tăng Tử đáp: ‘Giáo huấn của Đức Thầy gồm tóm trong một giáo chỉ duy nhất là hãy sống lòng trung thứ.’”<sup>66</sup>

Điều đáng lưu ý ở đây là một môn đồ đã có đủ khả năng để giải thích điều thầy mình không nói ra, và đã giải thích một cách

---

<sup>66</sup> “Tử viết: ‘Sâm hồ! Ngô đạo nhất dĩ quán chi.’ Tăng Tử viết: ‘Dạ.’ Tử xuất, môn nhân vấn viết: ‘Hà vị dã?’ Tăng Tử viết: ‘Phu tử chi đạo, trung thứ nhi dĩ hỹ’ (IV, 15). *Trung* là làm hết sức mình; *thứ* là suy lòng mình mà biết lòng người; mình không muốn điều gì thì người [khác] cũng không muốn điều đó. *Hán Việt Từ Điển* của Đào Duy Anh giải thích: *trung thứ* là: Hết lòng thật của mình là *trung*; đem lòng mình suy đến lòng người là *thứ*.



thật sắc bén và đích xác. Từ tiếng Hán dùng để chỉ ‘lòng thật của mình’ là *trung*, cấu thành bởi hai ngữ tố có nghĩa là *tâm* (trái tim) và *trung* (ở giữa), trái tim ở giữa, ngay thẳng, một mực kiên định, không nghiêng chiều, không di dịch. Và khi nói đến trung hiếu đối với cha, trung tín đối với vua, là muốn chỉ về một loại trung thành mà nếu áp dụng dần lên mãi thì sẽ thấu tới Trời. Còn từ tiếng Hán chỉ về ‘lòng thật đối với người khác’ là *thực*, tức đem lòng ngay của mình mà suy về tha nhân, là một sự hiểu biết của con tim ngay thẳng về người khác, theo ý nghĩa châm ngôn Đức Khổng dạy: “Mình muốn tự lập (thân) thì cũng thành lập (xây dựng) cho người (tha nhân); mình muốn thành công thì cũng giúp người (tha nhân) thành công.”<sup>67</sup> Đức Giêsu cũng đã có thể nói: “Giáo huấn của tôi chỉ có một lẽ duy nhất mà thông suốt cả,” lẽ duy nhất đã được Phúc Âm thánh Máccô nói đến, tức là tình yêu đối với Thiên Chúa và tình yêu đối với tha nhân kết hợp nên một (x. Mc 12:28-34) làm thành điều răn mới (x. Ga 15:17).

2. “Đức Thầy nói: ‘Đạo ta không được thực hành, ta sẽ cưỡi bè ra biển khơi (ra nước ngoài). Ai sẽ theo ta nếu không phải là anh Do?’ Nghe vậy, Tử Lộ lấy làm vui mừng. Đức Thầy nói tiếp: ‘Quả thế, chuộng dưng khí thì anh Do hơn ta. Nhưng, chưa có vật liệu để làm bè (đồ trang bị cho cuộc viễn hành).’”<sup>68</sup>

Trong đoạn này, không có gì là khó hiểu, chỉ có phần nói về “vật liệu” hay “đồ trang bị” là có vẻ muốn chỉ về điều: chỉ về bè buồm, hay chẳng hạn như Tử Thành nghĩ, chỉ về “vốn liếng trí tuệ,” khả năng phán đoán của Tử Lộ. Dù sao thì ở đây, chủ

<sup>67</sup> Tử viết: ‘...Kỷ dục lập nhi lập nhân, kỷ dục đạt nhi đạt nhân. Năng cận thủ thí, khả vị nhân chi phương dã dĩ’ (VI, 28).

<sup>68</sup> Tử viết: ‘Đạo bất hành, thừa phu phù ư hải, tòng ngã giả, kỷ Do dư?’ Tử Lộ văn chi hỷ.’ Tử viết: ‘Do dã, hiếu dưng quá ngã; vô sở thủ tài.’ (V, 6).

yếu là việc thương thức giai thoại. Ngã lòng vì những khó khăn gặp phải trong nỗ lực truyền bá giáo huấn, Đức Khổng nói lên ý nghĩ để cho bè buồm mang mình ra giữa biển khơi. Giữa các môn đồ, Tử Lộ là người nổi tiếng táo bạo nhất nhóm, và Đức Khổng tin chắc là ông sẽ theo mình và sẽ cùng với mình đương đầu với những hiểm nguy. Và thế là Tử Lộ lên mặt kiêu căng, và nghĩ mình là người đứng đầu nhóm môn sinh. Lập tức, Đức Thầy hạ nhục thái độ kiêu căng ấy: có thể là Tử Lộ can đảm nhất thật, nhưng điều đó không phải là dấu chứng đảm bảo chắc chắn cho khả năng nhận định của ông; rồi, cũng không có gì cho thấy là cái khôn của ông lớn bằng cái to gan của ông.

Câu chuyện trên đây tất sẽ làm liên tưởng đến cuộc đối thoại giữa Đức Giêsu và Phêrô (hoặc bất cứ ai đặt câu hỏi): “Thưa Thầy, chúng con có phải tuốt gươm chém không?” (Lc 22:49), trả lời câu hỏi, Đức Giêsu nói: “Hãy xỏ gươm vào vỏ, vì tất cả những ai cầm gươm sẽ chết vì gươm... Nếu thế thì lời Kinh Thánh ứng nghiệm sao được, bởi theo đó, mọi sự phải xảy ra như vậy?” (Mt 26:51-54).

3. “Đức Thầy hỏi Tử Cống: ‘Ai là người giỏi hơn, con hay anh Hôi?’ Tử Cống đáp: ‘Tứ con đâu dám mong được như anh Hôi? Anh ấy nghe một biết mười, còn con nghe một chỉ biết được hai.’ Đức Thầy nói: ‘Quả vậy, anh ta giỏi hơn con, anh ta giỏi hơn cả hai chúng ta.’”<sup>69</sup>

Cuộc đối thoại này vén mở cho thấy nhiều đặc nét trong

---

<sup>69</sup> “Tử vị Tử Cống viết: ‘Nhữ dữ Hôi dã, thực dã?’ Đối viết: ‘Tử dã hà cảm vọng Hôi? Hôi dã văn nhất dĩ tri thập, Tứ dã văn nhất dĩ tri nhị.’ Tử viết: ‘Phất như dã. Ngô dữ nhữ phát như dã.’” (V, 8). Chú thích: Câu cuối, hán Nho hiểu là: Ta với anh đều không bằng anh Hôi...

quan hệ giữa Đức Khổng với các môn đồ ngài: tầm quan trọng của việc biết mình, của lòng ngay thật và thái độ khiêm hạ. Tử Cống quả biết mình, biết các đồng môn của mình, và biết rõ Thầy mình. Thế nên, ông trả lời ngay là ông không dám sánh với Nhan Hồi, là người có khả năng suy ra mười từ một điều ông nghe nói. Giữa các đồng môn, có một bầu khí rõ ràng minh bạch nhờ biết mình và nhờ biết nhận biết cái hơn của người khác. Nhưng đáng lưu ý nhất là thái độ khiêm hạ của chính Đức Khổng; ngài nói với Tử Cống: cả Thầy nữa, Thầy cũng không bằng được Nhan Hồi!

Có thể đọc thấy nhiều nét tương đồng giữa thái độ khiêm hạ của Đức Khổng và lòng khiêm nhường hiện rõ qua hành động và lời nói của Đức Giêsu. “Anh em hãy mang lấy ách của tôi, và hãy học với tôi, vì tôi có lòng hiền hậu và khiêm nhường. Tâm hồn anh em sẽ được nghỉ ngơi bồi dưỡng” (Mt 11:29). Nhưng, các môn đồ của Đức Giêsu không xem ra có đủ sáng suốt để biết về chính mình như các môn đồ của Đức Khổng; phải đợi cho đến lúc Thánh Thần tới, các vị mới tỉnh ngộ để tu chính và tinh luyện con người của mình.

4. “Tử Cống nói: ‘Giáo huấn của Thầy về tất cả những gì thuộc lãnh vực kiến thức và văn hóa (như: thi, thư, lễ nhạc), thì chúng ta được nghe; còn về bản chất các sự vật và về thiên đạo, thì chúng ta không được nghe (nói tới).’”<sup>70</sup> Tử Cống hiểu kiến thức và văn hóa là những gì chứa đựng trong các sách Cổ điển về tứ thuật: Thi, Thư, Lễ và Nhạc. Sau khi đã thử mà không thành công trong việc áp dụng tại một số vương quốc, đường lối nghệ thuật và văn học như công tước Zhou vạch ra thời xưa, Đức Khổng đã

<sup>70</sup> “Tử Cống viết: ‘Phu tử chi văn chương, khả đắc nhi văn dã; phu tử chi ngôn tính dữ thiên đạo, bất khả đắc nhi văn dã.’” (V, 12).

rút khỏi đời công, về đi dạy học. Ngài dạy về tứ thuật nói trên đây. Thi, Thư, Lễ và Nhạc tương ứng với khoa môn học vấn và thực ứng vào cuộc sống như cũng đọc thấy ở trong các trình thuật phúc âm. Thi mang tính chất thánh thiêng, vì thế rất gần với thánh vịnh. “Hát thánh vịnh xong, Đức Giêsu và các môn đệ ra đi lên núi Ô-liu” (Mc 14:26). Thư là lịch sử về các thời đại ngày trước; vậy, ở đây chỉ cần nhớ lại thái độ của Đức Giêsu đối với Ngũ kinh của Môsê trong Cựu Ước. Theo đường lối giáo dục của Đức Khổng; Lễ điều phối cử chỉ, thái độ phải có trong cách cư xử đối với người khác.<sup>71</sup> Những khi chữa bệnh, Đức Giêsu thường nhắc đến các điều quy định trong Sách Lêvi (x. Mc 1:44). Ngài chu toàn trọn vẹn những gì Đức Khổng gọi là Lễ. Cuối cùng là Nhạc: Nhạc cũng có mặt ở trong Tân Ước: chẳng hạn như khi ca đoàn các thiên thần hát mừng Chúa sinh ra; ngồi trong ngục tù, Phaolô và Silas đã ca hát chúc tụng Thiên Chúa (x. Cv 16:25); các vị Kỳ mục quây quần quanh ngài Thiên Chúa, đồng thanh hát lên một bài ca mới (x. Kh 5:8-10).

Còn về bản chất sự vật và thiên đạo, Tử Cống quả đã không bao giờ nghe Đức Khổng nói đến? Bàn đến vấn đề này, đức cha Ch’eng đã nhận định: “Không phải Đức Khổng đã không nói về bản chất sự vật và thiên đạo, nhưng đó không phải là những vấn đề ngài đã đích danh và trực tiếp bàn đến. Nếu ngài đã không may mắn nói đến các vấn đề đó, thì sao sách *Trung Dung* lại có thể viết: “Thiên mệnh chính là cái được gọi là bản chất sự vật”? Khi bàn về thiên đạo, đức Khổng không nói bằng lời mà là bằng

---

<sup>71</sup> Xem Claude Larre, *Les Chinois* (Paris: Lidis, 1981), tr. 159: “Lễ là cách thể hiện những đức tính thâm sâu nhất của con người. Thế nên, dù có nghiêm khắc đến mấy, thì bao giờ – như đức Khổng thường nhấn mạnh – Lễ cũng là một biểu hiện của tâm thức”

hành động: ngài nói qua thái độ ngài có khi đứng trước cơn nguy tử, khi bị cắt hết lương thực; và những lúc đó, ngài chỉ cho các môn đồ thấy nhân quan của ngài về thiên đạo.<sup>72</sup>

Chắc hẳn, so với Đức Khổng, Đức Giêsu đã nói về bản chất sự vật, bản chất con người một cách trực tiếp và rõ ràng hơn nhiều; chẳng những thế, Đức Giêsu còn nói đến bản chất tương lai của con người: “Con cái đời này cưới vợ lấy chồng, chứ những ai được xét là đáng hưởng phúc đời sau và sống lại từ cõi chết, thì không cưới vợ cũng chẳng lấy chồng. Quả thật, họ không thể chết nữa, vì được ngang hàng với các thiên thần. Họ là con cái Thiên Chúa, vì là con cái sự sống lại” (Lc 20:34-36). Chính Đức Giêsu đã nói đến thiên đạo, thiên đạo tuyệt hảo: “Không ai thấy Thiên Chúa bao giờ; nhưng Con Một là Thiên Chúa và là Đấng hằng ở nơi cung lòng Chúa Cha, chính Người đã tỏ cho chúng ta biết” (Ga 1:18).

5. “Đức Thầy nói: ‘Ai ra khỏi nhà mà không qua cửa? Thế thì tại sao lại không theo chính đạo?’”<sup>73</sup>

Có lẽ một số người sẽ hỏi “chính đạo” nói đến ở trong phần hai của châm ngôn trên đây là con đường gì vậy. Đó chính là “con đường” dẫn tới “cửa” nói đến ở trong phần đầu của châm ngôn. Ở đây con đường là phần cơ bản, kiên định của tâm tình và lý trí

<sup>72</sup> Xin xem Ch'eng Shi-kuang, *op. cit.*, tr. 132. Trong sách *Luận Ngữ* có nhiều đoạn gợi lại những cảnh huống nguy kịch đức Khổng đã phải sống qua. Chẳng hạn: “Giữa lúc lâm cảnh nguy hiểm tại xứ Kuang, Đức Thầy nói: ‘Vua Wen đã chết. Bây giờ, chẳng phải tôi là người có trách vụ giữ gìn kho tàng văn minh? Nếu Trời đã định triệt tiêu kho tàng ấy đi, thì sao lại trao phó nó cho một người phàm như tôi? Và nếu Trời đã định giữ nó lại, thì thử hỏi tôi còn phải sợ chi các người xứ Kuang?’ (IX, 5).

<sup>73</sup> “Tứ viết: ‘Thầy năng xuất bất do hộ? Hà mạc do tư đạo dã?’ (VI, 15).

trong con người. Con đường và chiếc cửa thì thông giao với nhau. Con đường ở đây là “lối dẫn tới/vào.” Ngày nào chúng ta cũng vào ra các cửa, nhưng nào có để ý tới sự hiện diện của chúng, trừ phi một ngày nào đó, chúng ta không thể vào nhà được vì chiếc cửa bị chắn chặt lại hoặc vì quên mất chìa khóa.

Quan sát những gì lương tri giúp cho rút ra được từ giữa cuộc sống hằng ngày, người quân tử thẳng thắn nhận rằng: “Không ai vào mà không qua cửa!” Còn Đức Khổng thì nói thêm: “Và ai có thể đi ra mà không qua cửa?” Người ta đi vào đi ra, và giữa cảnh vào ra đó, người ta gặp thấy tất cả những cuộc thăng trầm với muôn ngàn sự việc trong cuộc sống. Và thế là “cửa,” khoảng trống ấy, đã trở thành một khái niệm căn bản trong văn hóa Trung quốc, một khái niệm được cả học phái Không Tử cũng như trường phái Lão Tử dùng đến theo nhiều dạng cách, và dĩ nhiên, cũng được gặp thấy ở trong truyền thống kitô. Điều mà các thứ tiếng Tây phương gọi là “ba bí tích khai tâm kitô,” tiếng Trung quốc đã chuyển từ rất chính và rất hay, thành “bí tích qua cửa” (bí tích nhập môn).

Đáng lưu ý nhất là Đức Giêsu không chỉ nói Ngài là sự sống lại và là sự sống (x. Ga 11:25), là con đường, là sự thật và là sự sống (x. Ga 14:6), mà còn nói: “Tôi là cửa. Ai qua tôi mà vào thì sẽ được cứu. Người ấy sẽ ra vào và gặp được đồng cỏ” (Ga 10: 9). Những lời trên đây của Đức Giêsu quả đã thánh thiêng hóa ý niệm về “cửa,” một ý niệm nảy sinh từ căn cội thâm cố nhất của văn hóa Trung quốc. Nhưng ngược lại, văn kiện Lễ nghi như *Luận Ngữ* cũng có thể đóng giữ một vai trò chuẩn bị rất hữu ích cho việc đón nhận lời dạy của Đức Giêsu. Liên quan đến nhận xét là cần phải đi qua cửa để vào và ra, tôi không thấy có một cách diễn đạt tương đương nào ở trong Cựu Ước.

6. “Đức Thầy đi chào thăm nàng Nam Tử<sup>74</sup> (bà hầu/vợ bé của vua Vệ Linh Công). Tử Lộ không bằng lòng tí nào với việc đó. Thầy chúng ta thề rằng: ‘Nếu ta có làm gì sai trái, thì Trời chán bỏ ta! Trời chán bỏ ta!’”<sup>75</sup>

Xem ra các người xuất bản [bình giải] sách *Luận Ngữ* coi câu chuyện đơn giản này có một tầm quan trọng lớn. Chính vì thế mà thay vì chỉ gọi bằng những danh tước “Đức Thầy” hay “Đức Khổng,” thì họ đã gọi với danh xưng “Thầy chúng ta.” Và Đức Khổng không chỉ trả lời như thường lệ, mà còn mạnh mẽ thề nguyện nữa. Xét theo bối cảnh và quy cách của Trung quốc thời xưa, trong quan hệ giữa nam nữ không cùng một gia đình, thì phản ứng của Tử Lộ là chuyện thường, và làm cho liên tưởng đến thái độ bỡ ngỡ của các môn đệ Đức Giêsu khi thấy cách Ngài đối xử trong những trường hợp tương tự. “Các ông ngạc nhiên vì thấy Người nói chuyện với một phụ nữ. Tuy thế, không ai dám hỏi: ‘Thầy cần gì vậy?’ hoặc ‘Sao Thầy nói chuyện với chị ấy?’” (Ga 4:27).

Cũng như các môn đồ của Đức Khổng, thoát đầu, các môn đệ của Đức Giêsu đã phản ứng theo quy lệ của thời họ. Nhưng, để cả chú tâm vào sứ mạng của mình, hai vị Thầy không còn phân biệt nam hay nữ. Người phụ nữ xứ Samaria, được Đức Giêsu nói chuyện với, đã trở thành nhà truyền giáo đầu tiên: chị chạy về làng, đưa dân làng đến với Đức Giêsu... và chính họ đã tự phát nói lên cảm nghiệm cá nhân: “Không còn phải vì lời chị kể mà chúng tôi tin; quả vậy, chính chúng tôi đã đích thân nghe Người,

<sup>74</sup> Nam Tử là vợ bé vua Vệ Công Linh, có tiếng là dâm dăng, mời đức Khổng đến để gặp; ông theo lễ, không thể từ chối. Tử Lộ lấy vậy làm xấu hổ.

<sup>75</sup> “Tử kiến Namm Tử, Tử Lộ bất duyệt. Phu tử chi viết: ‘Dư sở phủ giả, thiên yếm chi, thiên yếm chi!’” (VI, 26).

và biết rằng Người thật là Đấng Cứu độ trần gian” (Ga 4:42). Chuyến Đức Khổng đến thăm nàng Nam Tử tất không khơi dậy một phản ứng ngoạn mục như tại Samaria, nhưng thái độ cởi mở của ngài đối với phụ nữ quả đáng được coi là nằm trong đường hướng của Đức Giêsu.

7. “Đức Thầy nói: ‘Trời đã trao phú cho ta phẩm đức, Hoàn Khôi làm gì được tôi (tôi còn gì phải sợ Hoàn Khôi)?’”<sup>76</sup>

Đức cha Ch’eng bình giải đoạn này như sau: “Hoàn Khôi là quan tư mã (bộ trưởng chiến tranh) của nước Tống. Ông này dự định thủ tiêu Đức Khổng, không phải vì ngài đã làm điều gì lỗi phạm, nhưng vì đức Khổng chủ trương lấy đức nhân làm nguyên tắc trụ cột cho việc cai trị [chính trị], và như thế sẽ làm cho thấy rõ cách xử sự bất công đến tận gốc của Hoàn Khôi. Đức Khổng bị coi là người chặn đường gây rối, cần phải thủ tiêu cho sớm.”<sup>77</sup>

Trong đời Đức Giêsu, cũng đọc thấy một giai đoạn tương tự: “Cũng lúc ấy, có mấy người Phariseu đến thưa Đức Giêsu rằng: ‘Xin ông đi khỏi đây, vì vua Hêrôđê đang muốn giết ông!’ Người bảo họ: ‘Các ông hãy đi nói với con cáo ấy thế này: ‘Hôm nay và ngày mai tôi trừ quỷ và chữa lành bệnh tật, ngày thứ ba tôi hoàn tất. Vậy, hôm nay, ngày mai và ngày mốt, tôi phải tiếp tục đi, vì không lẽ một ngôn sứ lại phải chết ngoài thành Giêrusalem’” (Lc 13:31-33).

8. “Đức Thầy nói: ‘Các trò ngờ là ta có điều gì che giấu các trò? Ta chẳng giấu giếm các bạn điều gì cả. Tất cả những gì tôi làm, tôi đều nói cho các bạn biết. Tôi là vậy’”<sup>78</sup>

<sup>76</sup> “Tử viết: ‘Thiên sinh đức ư dư, Hoàn Khôi kỳ như dư hà?’ (VII, 22).

<sup>77</sup> Ch’eng Shi-kuang, *op. cit.*, tr.180.

<sup>78</sup> “Tử viết: ‘Nhị tam tử dĩ ngã vi ẩn hồ? Ngô vô ẩn hồ nhĩ. Ngô vô hành nhi bất



Cả về đoạn này nữa, tôi cũng muốn trưng ra đây lời bàn của đức cha Ch'eng: "Giáo huấn của Đức Khổng được truyền dạy qua Kinh thư, qua hành động, qua lòng trung thành và tin tưởng, và như thế, ngài đào luyện và giáo dục nhằm dẫn đưa vào thế giới cao cả của đức nhân. Giữa các môn sinh, có người nghi là khi dạy dỗ như thế, Đức Khổng còn giữ lại một số điều bí mật. Vì thế, ngài nói thẳng với họ: 'Này các con! Các con tưởng là thầy có thói hay làm ra vẻ bí mật? Đâu có! Làm gì, thầy cũng đều để cho các con tham dự, thầy là như thế, như thế đối với người chung quanh.'"<sup>79</sup> Vậy, thử gợi lại đây lời Đức Giêsu nói với các môn đệ mình: "Thầy không còn gọi anh em là tôi tớ nữa, vì tôi tớ không biết việc chủ làm. Nhưng Thầy gọi anh em là bạn hữu, vì tất cả những gì Thầy nghe được nơi Cha của Thầy, Thầy đã cho anh biết." (Ga 15:15). Trong đường hướng sư phạm của mạc khải, Đức Giêsu cũng tôn trọng các giai đoạn khác nhau, không phải là để giữ kín một số điều, nhưng là để thích ứng theo khả năng nhận thức của các môn đồ. "Thầy còn nhiều điều phải nói với anh em. Nhưng bây giờ, anh em không có sức chịu nổi. Khi nào Thần Khí sự thật đến, Người sẽ dẫn anh em tới sự thật toàn vẹn." (Ga 16:12-13).

9. Các người làng Hố có tiếng là ác nghịch, làm điếc làm ngơ trước mọi lời giảng dạy. Tuy nhiên, một thanh niên đã tự động đến và đã được nhận vào gặp Đức Khổng để xin học. Thấy vậy, các môn đồ chưng hửng nghi hoặc. "Cứ để cậu đến, đừng hắt hủi cậu ta!" Đức Thầy nói tiếp: 'Người ta tiến bộ thì mình tán thành, thoái bộ thì mình không tán thành, hà tất phải (nghiêm khắc) thái quá. Người ta tự tình luyện để mong được tiến bộ, thì

---

dữ nhị tam tử giả, thị khâu dã" (VII, 23).

<sup>79</sup> Ch'eng Shi-kuang, *op. cit.*, tt. 181-182.

ta tán thành lòng tinh khiết của họ, mà không để ý đến dĩ vãng của họ”<sup>80</sup> Đoạn vừa trưng dẫn cho thấy Đức Khổng đã bộc lộ tâm tình một cách thật cảm động. Không chút thành kiến, ngài đã niềm nở tiếp đón một cậu thiếu niên của một miền xứ lạc hậu. Các môn đồ lấy làm khó chịu. Đức Khổng đã lợi dụng cơ hội để cho thấy rằng bao giờ cũng cần phải tiến lên và khích lệ, chứ đừng hắt hủi. Tại sao lại cứ lo kiếm cách để chê trách trước đã? Cậu thanh niên đến tìm gặp tôi là để ra sức đổi mới tâm tư và trí tuệ của cậu; tôi khen cậu về điều đó; cần chi phải dừng lại ở nơi cuộc đời quá khứ của cậu!

Cũng thế, Đức Giêsu là vị thầy biết kiên nhẫn để cho con người có cơ hội tìm gặp lại bản chất thật của mình. Trình thuật Phúc Âm kể lại rất nhiều trường hợp tương tự. Chẳng hạn như cuộc gặp gỡ với Giakêu (x. Lc 19:1-10) hay cuộc đối thoại với người đàn bà ngoại tình (x. Ga 8:10-11); hoặc cách Ngài tâm sự và đối xử với môn đệ trong thời gian Ngài chịu tử nạn, lúc mà các ông đều bỏ Ngài mà trốn, trừ Gioan: sau khi sống lại, Ngài đã tập hợp họ lại và làm cho họ trở thành sứ giả của Tin Mừng được rao truyền cho đến ngày nay. Cách Ngài cử xử đối với Phêrô là một bằng chứng minh họa hết sức rõ ràng thái độ đón nhận hằng hướng tầm nhìn về phía tương lai (x. Lc 22:21-22).

10. “Nhan Hối tấmtắc khen: ‘(Đạo Thầy ta) Càng ngừng lên trông càng thấy cao, càng đực càng thấy cứng (khó), mới thấy ở trước mắt, bỗng xuất hiện đằng sau lưng. Thầy tuần tự mà khéo dẫn dụ người. Dùng văn học, ngài mở mang trí tuệ ta; lấy nghi lễ, ngài đưa ta vào cương kỷ. Ta có muốn dừng lại cũng không sao dừng được. Tận dụng hết sức năng, ta vẫn thấy tiêu đích hiện

<sup>80</sup> “Tứ viết: ‘Dữ kỳ tiến dã, bất dữ kỳ thoái dã, duy hà thậm? Nhân khiết kỷ dĩ tiến, dữ kỳ khiết dã, bất bảo kỳ vãng dã’” (VII, 28).

lên cao với vợ: muốn với theo tới cùng, mà không sao theo cho nổi.”<sup>81</sup>

Một đoạn trích trước đây<sup>82</sup> đã nhắc lại lời Đức Khổng nói là mình không bằng Nhan Hôi. Tiếp sau đoạn đó, trong cùng một chương, còn có hai câu Đức Khổng nói về Nhan Hôi: “Chỉ mình Nhan Hôi là chăm chú nghe những gì giảng dạy để đem ra thi hành, không trễ nhác. Nhưng tiếc thay (vì Nhan Hôi yếu)! Tiến bộ (trên đường đạo lý) thì có, nhưng ta chưa thấy anh đạt tới đích điểm.”<sup>83</sup> Không gì khó có cho bằng sự mặc nhiên đồng ý như thế giữa thầy và trò. Nghe những lời Đức Khổng khen Nhan Hôi, rồi lại nghe Nhan Hôi ca ngợi thầy mình, người ta có cảm tưởng là được nghe những lời vọng lên từ đáy lòng chân thành của một môn sinh. Nói đến những gì “càng nhìn càng thấy cao” và “càng thấy khó (cứng)” là Nhan Hôi cho thấy là đã nhận ra cái cao quý ở nơi Đức Khổng. Dùng phương thức giáo dục thích ứng tùy theo hoàn cảnh – khi thì mở rộng đầu óc, lúc lại đưa vào cương kỷ – Đức Khổng đã đưa các môn sinh vào trong con đường tiến triển vô tận.

Bằng một phương cách khác, các môn đệ Đức Giêsu đã

<sup>81</sup> “Nhan Uyên [Hôi] vị nhiên thán viết: ‘Ngưỡng chi di cao, toàn chi di kiên, chiêm chi tại tiền, hốt nhiên tại hậu. Phu tử tuần tuần nhiên thiện dụ nhân. Bác ngã dĩ văn, ước ngã dĩ lễ, dục bãi bất năng. Kỳ kiệt ngô tài, như hữ sở lập trắc nhi, tùy dục tòng chi, mặt do dã dĩ’ (IX, 10).

<sup>82</sup> V, 8 : xem chú thích 26. (13 notes trước đây...???) “Tứ vị Tử Cống viết: ‘Như dữ Hôi dã, thực dã?’ Đối viết: ‘Tứ dã hà cảm vọng Hôi? Hôi dã văn nhất dĩ tri thập, Tứ dã văn nhất dĩ tri nhị.’ Tử viết: ‘Phất như dã. Ngô dữ nhữ phất như dã.’” (V, 8). Chú thích: Câu cuối, Hán Nho hiểu là: “Ta với anh đều không bằng anh Hôi...” ???

<sup>83</sup> “Tử viết: ‘Ngự chi nhi bất nọa giả, kỳ Hôi dã dư? Tích Hôi! Ngô kiến kỳ tiến dã, vị kiến kỳ chí dã’” (IX, 19-20).

được soi dẫn để có khả năng mà loan truyền giáo huấn của Thầy mình. Sau ba năm sống thân mật với Thầy, xem ra Phêrô vẫn chưa hiểu chi về Thầy mình. Nhưng, sau cuộc tử nạn và sống lại của Thầy, Phêrô đã đi vào được trong nhận thức nội tâm, và cuối cùng đã có thể khẳng định với các tín hữu: “Thật vậy, Đức Kitô đã chịu đau khổ vì anh em, để lại một gương mẫu cho anh em dõ bước theo Người... Quả thật, trước kia anh em chẳng khác nào những con chiên lạc, nhưng nay đã quay về với Vị Mục Tử, Đấng chăm sóc linh hồn anh em” (1Pr 2:21-25).

Sau khi đi qua chặng đường đối chiếu trên đây, có lẽ sẽ thấy rõ hơn giá trị chỉ đạo của sách *Luận Ngữ*, một giá trị thật đáng chú ý và vẫn mãi tồn tại, ngay cả sau khi đã được đón nhận mặc khải Kinh Thánh. Bởi vì, sự việc Đức Khổng sống trước thời Đức Giêsu đến năm trăm năm, phương pháp giáo dục của ngài, quan hệ của ngài với các môn đồ, cuộc lưu đày tự nguyện đi từ xứ này qua xứ khác [trong Trung quốc]: tất cả đều có giá trị và mang tính chất loan báo ngôn sứ về ngày Đức Giêsu đến công bố Nước Thiên Chúa. Về các điểm tương đồng giữa *Luận Ngữ* và Phúc Âm, các đoạn trích dẫn trên đây chỉ nói lên được một phần rất nhỏ. Tuy nhiên, những âm vang đồng điệu ấy cũng, một đằng, mạnh mẽ minh chứng rằng ngay cả trước khi mọi sự thành tựu trong mầu nhiệm Đức Kitô, thì Thần Khí của Thiên Chúa đã tác động trên mọi nền văn hóa, trên toàn bộ lịch sử loài người, và đằng khác, còn cho thấy rằng Thần Khí hằng một mực quyết tâm theo đuổi sứ mạng chuẩn bị muôn thuở của Ngài.

## KITÔ HỌC SỰ SỐNG

*Aloysius B. Chang Chun-Shen, SJ<sup>84</sup>*

Những trang viết sau đây không phải là thiên tiểu luận thuần túy thần học, nhưng chỉ là một bài giới thiệu đề cương của một dạng Kitô học Trung quốc, khơi nguồn từ tác phẩm của Fang Dongmei, một triết gia trứ danh Trung quốc của thời hiện đại. Sở dĩ làm thế là vì bầu khí thiêng liêng phát tỏa từ tư tưởng của triết gia này cho thấy là có sức làm cho công chúng Châu Á say mê. Có thể khi đọc tư tưởng của tác giả này, người ta sẽ liên tưởng đến tư tưởng của cha Teilhard de Chardin; quả vậy, các môn sinh của Fang Dongmei cũng đều biết rằng thầy mình đã từng muốn thu hợp những gì tinh túy nhất ở trong kho tàng khôn ngoan của Trung quốc, của Tây phương và Ấn độ. Bài trình bày này chia làm ba phần: trước tiên là phần giới thiệu “cấu trúc tương liên giữa cuộc hiện hữu của con người và trật bậc các lãnh vực (sinh hoạt) trong thế giới” như Fang miêu tả; tiếp đến là phần bàn về đà nỗ lực hướng tới việc xây dựng một dạng Kitô học “duy sinh” (vitaliste); và cuối cùng là phần nêu rõ sức năng động thiêng liêng do dạng Kitô học sự sống mang lại.

*Nhân quan của Fang Dong-mei*

Xuất thân từ một gia đình nho học – sinh năm 1899 tại Tongcheng, tỉnh Anhui, và qua đời năm 1977 tại Taipei sau hai mươi lăm năm làm giáo sư tại Đại học quốc gia Taiwan – Fang Dong-

<sup>84</sup> Aloysius B. Chang Chun-Shen, “Une Christologie de la Vie,” trong cuốn *Le Christ chinois* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), tt. 141-149. Tác giả bài viết là linh mục Dòng Tên, làm giáo sư Thần học tại Phân khoa Thần học, Đại học Fu Jen, Đài Bắc, Đài Loan.

mei là một học giả thông thạo cả triết Trung quốc lẫn triết Tây phương. Bắt đầu giáo nghiệp, ông đã dạy triết học Tây phương và triết học so sánh. Từ thập kỷ 60 về sau, ông quay qua với triết học Trung quốc và đã nhận định như sau: “Năng động lực nguyên sơ của triết lý Trung quốc là ở chỗ coi vũ trụ như là quỹ đạo của vòng luân chuyển sự sống. Sự sống chính là tâm điểm của vũ trụ và là sức năng biến toàn bộ vũ trụ trở thành lãnh vực luân lý đạo đức để mà triển giương.” Ông cho rằng: “Triết lý Trung quốc nhấn mạnh đến việc đề cao phẩm cách cá nhân, thường xuyên tìm hiểu về phần cốt tủy sâu kín của bản chất con người, cũng như đến việc mỗi cá nhân phải hiện thực hóa lấy bản chất tinh túy ấy nơi con người mình, và gia công phát huy hết mọi tiềm năng của nó. Triết lý Trung quốc còn hướng dẫn con người đi tìm những lý tưởng nhân bản thấy rõ ở bậc ‘Quân tử’ của Khổng giáo, bậc ‘Thành nhân’ của Lão giáo, hay bậc ‘Giác ngộ’ của Phật giáo. Nếu chịu thực hiện phương án khoa học nhằm tới việc dựa vào khôn ngoan duy sinh (*sagesse vitaliste*) của triết lý Trung quốc mà ‘khắc phục trời và chế ngự thiên nhiên,’ tất sẽ có khả năng để giải quyết nhiều vấn đề chúng ta đang phải đương đầu trong thời nay.”<sup>85</sup>

Để hiểu hệ thống triết lý của Fang Dongmei thì cần phải biết về biểu đồ ông đưa ra nhằm biểu trình “cấu trúc tương liên giữa cuộc hiện hữu của con người và trật bậc các lãnh vực (sinh hoạt) trong thế giới” (xem biểu đồ ở trang 116 tiếp sau đây). Về điểm này, Fu Peirong, một đồ đệ của Fang Dongmei, đã giải thích như sau: “Hệ thống ấy xếp đặt trật tự cho toàn bộ các thực tại trong vũ trụ và trong cuộc sống con người; nó đi xuyên qua thế giới

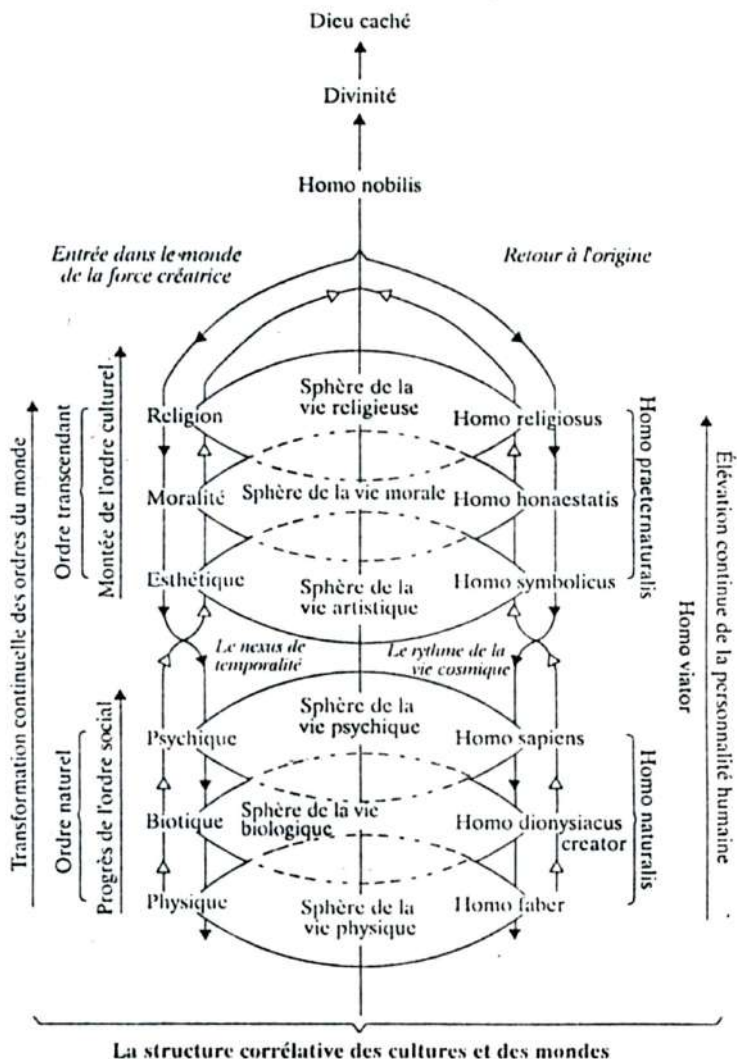
<sup>85</sup> Đây là đoạn trích từ Đại Từ Điển Triết Học Trung quốc (*Grand Dictionnaire de la Philosophie chinoise*) của Fang Keli.

của khách thể cũng như thế giới của chủ thể, thế giới (vật lý) hữu hình cũng như thế giới siêu hình, thế giới cuộc sống nội tâm cũng thế giới cuộc sống công khai; nó đi từ thế giới vật chất – cơ sở của sự sống loài người – rồi qua từng giai đoạn một, tiến lên mãi để bước vào thế giới của sự sống, thế giới của nghệ thuật, thế giới của luân lý đạo đức, thế giới của tôn giáo. Song song với quá trình ấy, con người cũng từng bước tiến lên: khởi đầu, con người là một giống loài ở trong thiên nhiên, rồi dần dần trở thành người hoạt động, người sáng tạo, người của thế giới biểu tượng, người luân lý đạo đức và tôn giáo. Người toàn vẹn, tuyệt hảo là người đi cho đến cùng quy trình ấy. Con người ấy đứng ở chóp đỉnh của sơ đồ như là trên nóc của tháp chùa; đó là người mà Khổng giáo gọi là Quân tử, Lão giáo gọi là Thành nhân, Phật giáo gọi là Giác ngộ, hay là người mà Tây phương gọi là Thánh. Từ trên đỉnh cao tháp chùa, vẫn còn có thể vươn lên một tầng ý nghĩa cao hơn. Bên trên chóp đỉnh, còn có thanh không, và tựa như các công trình kiến trúc xoắn ốc Trung quốc đâm thẳng chỉ về một thế giới cao hơn, huyền bí hơn, hoặc tựa như các tháp nhọn – hết những đợt măng tre – vút cao chọc thủng trời xanh của các ngôi thánh đường chính tòa gô-tíc, thì cũng thế, khoảng thanh không ấy hướng thẳng lên miền ánh sáng tinh trong của mâu nhiệm thần linh vô tận.”

Nếu khảo xét kỹ biểu đồ ghi ở trang tiếp sau đây, độc giả sẽ nhận ra ngay điều mà Fu Peirong trình bày một cách khái quát trên đây, và cũng có thể là ngược lại. Dù sao, điều làm cho bỡ ngỡ là triết gia Fang Dongmei và thần học gia Teilhard de Chardin có lối nhìn rất giống nhau. Cha Teilhard đã dựa vào kiến thức nhân học của mình để hiểu Kitô học của Tân Ước, cách riêng là Kitô học theo Gioan và Phaolô. Làm như thế cha Teilhard đã dùng đến biểu đồ của Fang Dongmei trước cả Fang

# BIỂU ĐỒ

## Cấu trúc tương liên giữa các nền văn hóa và các lãnh vực sinh hoạt





## BẢN DỊCH CÁC TỪ DÙNG TRONG BIỂU ĐỒ

[theo thứ tự abc...]

1. Biotique: *Thuộc sự sống* — 2. Dieu caché: *Thiên Chúa ẩn giấu* —
3. Divinité: *Thần Tính* — 4. Élévation continue de la personnalité humaine: *Nhân vị không ngừng thăng tiến* — 5. Entrée dans le monde de la force créatrice: *Bước vào thế giới sức năng sáng tạo* — 6. Esthétique: *Thẩm mỹ học* — 7. Homo dionysiacus creator: *Người cảm hứng sáng tạo* — 8. Homo faber: *Người chế tạo* — 9. Homo honestatis: *Người lương thiện* — 10. Homo naturalis: *Người tự nhiên* — 11. Homo nobilis: *Người cao cả* — 12. Homo preaternalis: *Người ngoại nhiên* — 13. Homo religiosus: *Người tôn giáo* — 14. Homo sapiens: *Người lên khôn* — 15. Homo symbolicus: *Người biểu tượng* — 16. Homo viator: *Người lữ hành* — 17. Montée de l'ordre culturel: *Bước lên trật bậc văn hóa* — 18. Moralité: *Luân lý* — 19. Nexus [Le] de temporalité: *Mấu nút thời gian tính* — 20. Ordre naturel: *Trật bậc tự nhiên* — 21. Ordre transcendant: *Trật bậc siêu việt* — 22. Physique: *Thể chất* — 23. Progrès de l'ordre social: *Tiến bộ của trật bậc xã hội* — 24. Psychique: *Tâm thần* — 25. Religion: *Tôn giáo* — 26. Retour à l'origine: *Trở về nguồn* — 27. Rythme [Le] de la vie cosmique: *Nhịp độ đời sống vũ trụ* — 28. Sphère de la vie artistique: *Lãnh vực đời sống nghệ thuật* — 29. Sphère de la vie biologique: *Lãnh vực đời sống sinh học* — 30. Sphère de la vie morale: *Lãnh vực đời sống luân lý* — 31. Sphère de la vie physique: *Lãnh vực đời sống thể chất* — 32. Sphère de la vie psychique: *Lãnh vực đời sống tâm thần* — 33. Sphère de la vie religieuse: *Lãnh vực đời sống tôn giáo* — 34. Transformation continue des ordres du monde: *Các trật bậc trong thế giới biến đổi không ngừng.*

Dongmei, bằng cách áp dụng nó vào trong phương thức ngài đưa ra để giải thích mầu nhiệm Nhập Thể. Dĩ nhiên, nói như thế thì bao giờ cũng có phần liều lĩnh, và khó lòng mà được các đồ đệ của Fang Dongmei chấp nhận. Nhưng, tín hữu kitô Trung quốc thì không thể thờ ơ mà không cố thử áp dụng các thành tố trong biểu đồ nói trên vào việc giải thích niềm tin của mình vào Đức Giêsu Kitô. Ngoài ra, riêng đối với tôi, nỗ lực này đã được khơi dậy do chính lòng ngưỡng mộ đối với nhà học giả Fang Dongmei.

### *Hướng tới một nền Kitô học Sự Sống*

Vậy, theo cách hiểu của tôi, “Kitô học Sự Sống” là một lối áp dụng triết học của Fang Dongmei vào trong phương thức giải thích Kitô học của Tân Ước. Và như thế, những từ dùng trong biểu đồ sẽ tìm thấy được ngữ nghĩa tự nhiên của chúng. Chúng tôi sẽ tiến hành theo giai đoạn.

Những gì được gọi là Thiên Chúa ẩn giấu, Thần Linh vượt trên tất cả, hoặc là Mầu nhiệm của Mầu nhiệm, thì đều làm cho liên tưởng một cách dễ dàng đến Karl Rahner. Nhưng đồng thời cũng cần lưu ý đó không phải là đơn thuần kinh nghiệm kitô; các truyền thống Trung quốc, Ấn độ và Tây phương, đều có những cách gọi tương tự. Fang Dongmei coi mình như là người theo thuyết phiếm thần và đã phê bác mọi cố gắng cá thể hóa hay cá vị hóa (personnalisation) Thần Linh. Nhưng vì Thần Linh hẳn là Mầu nhiệm của Mầu nhiệm, cho nên tốt hơn là đừng nên vạch quá rõ ranh giới khác biệt giữa các loại thần học khác nhau. Thế nên, đúng ra phải nói là dạng loại phiếm thần thuyết của Fang Dongmei tương ứng với chủ thuyết mà ngày nay người ta gọi là

‘phiếm tại thuyết’ (panenthéisme).<sup>86</sup> Chính vì thế, trong hệ thống triết học ‘lấy sự sống làm tâm điểm’ của ông, Thần Linh là cội nguồn của thực tại chính thật từ đó sức năng sinh sản khởi phát.

Các hướng chiều thượng thăng và hạ giáng mà biểu đồ quy tập hết thảy chung quanh Thiên Chúa ẩn giấu, chẳng phải là những sức năng, những nguồn lực của Thần Linh hoạt động nơi tất cả các trật bậc trong vũ trụ và trong cuộc sống con người đó sao? Kinh Thánh diễn tả điều đó bằng cách nói đến Đấng đã được biểu trình qua dạng thể của gió, lửa và nước... tức Thánh Thần, Thần Khí sự thật, Thần Khí của Đức Giêsu. Đức Giêsu là ‘con người thập thành’ đứng ở trên cao của biểu đồ, là trục trụ của các chuyển động thăng và giáng. Rõ ràng là biểu đồ nói trên của một triết gia Trung quốc quả đã có thể góp phần vào việc giải thích một cách tổng quát toàn bộ đức tin mà Kitô giáo có đối với lịch sử cứu độ như được trình bày trong Thư gửi tín hữu Êphêxô (Ep 1:4-14).

Chuyển động thượng thăng là chuyển động qua đó Thần Khí sự thật, hiện diện giữa lòng công trình sáng tạo, quy hướng vũ trụ và loài người về với thế giới tương lai, “để đưa thời gian tới hồi viên mãn, tức là quy tụ muôn loài trong trời đất dưới quyền một thủ lãnh là Đức Kitô” (Ep 1:10). Chuyển động hạ giáng là chính Thần Khí của Đức Giêsu tỏa xuống tràn lan trên vũ trụ và loài người, trên “những ai Thiên Chúa đã tiền định... kêu gọi... công chính hóa... cho hưởng phúc vinh quang” (Rm 8:30). Bởi

---

<sup>86</sup> Bán phiếm thần thuyết hay phiếm tại thuyết là chủ thuyết cho rằng toàn bộ vũ trụ với hết mọi sự vật đều hiện hữu ở trong nội tại tính của Thiên Chúa, và coi tổng thể vũ trụ như là một trạng thái hiện hình của chính Thiên Chúa. Thuyết này không nhất thiết phủ nhận công trình tạo dựng và sự phân biệt hay khác biệt giữa vũ trụ với Thiên Chúa.

vì muôn vật “cũng sẽ được giải thoát cho khỏi lệ thuộc vào cảnh hư nát, hầu được cùng với con cái Thiên Chúa chung hưởng tự do và vinh quang” (Rm 8:21).

Đối với toàn bộ thế giới, các chuyển động giáng và thăng lần lượt tương ứng với “việc sức năng sáng tạo xuất phát từ Sáng Tạo Tinh đi vào trong thế giới,” và với “việc trở về nguồn.” Kinh Thánh đã từng miêu tả rõ chuyển động song đôi ấy: “Khởi thủy Thiên Chúa đã dựng nên trời và đất” (St 1:1) và “Chính Con cũng sẽ quy phục Đấng bắt muôn loài phải quy phục Người, ngõ hầu Thiên Chúa là tất cả trong mọi sự” (1Cr 15:28). Về mặt hiện hữu của con người, cũng có một sự phân biệt giống hệt: “việc bản tính thần linh đi vào trong bản tính loài người” và “việc thân mật chiêm ngưỡng Thần Linh;” đó là điều Kinh Thánh diễn tả như sau: “để nhờ đó, anh em được thông phần bản tính Thiên Chúa” (2Pr 1:4), và “bấy giờ thì (thấy) tận mắt, diện đối diện (1Cr 13:12).

Được hiểu như thế, tất biểu đồ kia sẽ có thể giúp chúng ta hình dung và hiểu ra được vũ trụ và loài người đã được tạo dựng và tái tạo như thế nào trong Đức Kitô. Đã nghiên cứu thần học, lẽ tất không thể không cố từ những nhận định trên đây, rút ra một dạng Kitô học Sự Sống. Mẫu nhiệm của Mẫu nhiệm, Thiên Chúa ẩn giấu là cội nguồn của sức năng sinh sản; Đức Giêsu Kitô là mạc khải của sự sống; Thần Trí là suối chuyển thông sự sống ban ra. Có thể nói là đề cương ấy không khác cấu trúc của Phúc Âm Sự Sống của Gioan là bao nhiêu.

Hơn nữa, các giai đoạn tiệm tiến của chuyển động thượng thăng, với Đức Kitô ở trên trục chóp, làm thành một quá trình tiến hóa. Chuyển động hạ giáng xuất phát từ Đức Giêsu Kitô, là một quá trình phối hợp. Đức Giêsu Kitô là khởi nguyên và là

chung cục. Thần Trí của Đức Giêsu là sức năng vừa nâng lên mà cũng vừa tỏa lan ra. Mẫu nhiệm của Mẫu nhiệm, Thần Linh vượt quá tất cả; Thiên Chúa ẩn giấu là khởi nguyên của khởi nguyên, là chung cục của chung cục. Thế nên, nếu trong hệ thống triết học của Fang Dongmei “sự sống là tâm điểm,” thì Đức Giêsu trong một dạng Kitô học như thế (suy diễn từ hệ thống triết học ấy) cũng sẽ nói: “Tôi là sự sống” (Ga 14:6), “Tôi đến để cho chiên có được sự sống, và có được một cách dồi dào” (Ga 10:10). Đức Giêsu quả là sức năng sinh sản nhập thể.

Đồng thời, biểu đồ về “cấu trúc tương liên giữa các nền văn hóa và các lãnh vực sinh hoạt” cũng được Fang Dongmei nêu lên trong một mục viết tựa đề “Triết học Trung quốc và ảnh hưởng của nó đối với thế giới mai ngày;” như vậy là tác giả đã muốn đưa ra một lý tưởng triết học. Xem ra từ ngữ “thế giới mai ngày” có phảng phất một ‘ý vị’ thiên sai. Quả thế, đã dùng đến biểu đồ kia, tất dạng Kitô học tương ứng cũng áp dụng nó vào trong nhân quan lịch sử cứu độ. Do đó, điều đáng lưu ý hơn cả là con người thập toàn, con người siêu trác, chính là Đức Kitô (Đấng Thiên Sai), Đức Giêsu. Kitô giáo tuyên xưng rằng Ngài là Con người và là Con Thiên Chúa, Con người thập toàn ở trong lịch sử và vượt quá lên trên lịch sử. Vậy, nếu cứ lần theo biểu đồ của Fang Dongmei, thì nỗ lực suy diễn theo nhân quan Kitô tất sẽ bắt gặp được một dạng Kitô học Sự Sống. Cho dù đó không phải là điều Fang Dongmei có ý nhắm tới, thì tinh thần cởi mở của ông cũng sẽ thấy là không có gì đáng phải lo lắng trong nỗ lực suy diễn kia; ngược lại, ông sẽ lấy làm thú vị mà trao tặng những gì cần cho nỗ lực tìm kiếm.

Nỗ lực hướng tới một nền Kitô học Sự Sống quả đã tìm thấy được hầu hết mọi thành tố cần thiết ở trong hệ thống triết lý của

Fang Dongmei. Con người thập toàn, con người cao cả chính là Đức Giêsu Kitô, Đấng đã nói với các môn đồ mình: “Hãy ở lại trong Thầy như Thầy ở lại trong anh em” (Ga 15:4). Phaolô nói về Ngài: “Thánh Tử là hình ảnh Thiên Chúa vô hình, là Trưởng Tử sinh ra trước mọi loài thọ tạo, vì trong Người, muôn vật được tạo thành trên trời cùng dưới đất, hữu hình với vô hình... Tất cả đều do Thiên Chúa tạo dựng nhờ Người và cho Người. Người có trước muôn loài muôn vật; tất cả đều tồn tại trong Người” (Cl 1:15-17). Đức Giêsu Kitô đứng ở đỉnh cao trong biểu đồ. Trên chóp đỉnh của biểu đồ, còn có Mẫu nhiệm của Mẫu nhiệm, Thiên Chúa ẩn giấu. Nhờ bởi Đức Giêsu Kitô, Ngài là Tất Cả (Totalité) ở trung tâm công trình tạo dựng. Ngài là “tất cả trong mọi sự” (1Cr 15:28).

### *Kitô học và kinh nghiệm thiêng liêng*

Năm 1978, trong một bài viết tựa đề “Giáo hội Trung quốc với Kitô học,” tôi cũng đã dựa theo hệ thống triết học của Fang Dongmei để đề nghị phương thức tìm hiểu về Đức Kitô bằng cách dùng tư tưởng Trung quốc. Thực ra, nỗ lực tìm hiểu ấy đã bắt đầu hồi năm 1967 với cuốn *Phác thảo về một dạng linh đạo Trung quốc (Esquisse d'une Spiritualité chinoise)*. Dĩ nhiên, nỗ lực này nằm trong khuôn khổ cuộc đối thoại một mặt là giữa các nền văn hóa Trung quốc và Tây phương, và mặt khác là giữa các tôn giáo khác nhau.

Mong là những nhận định trên đây không làm cho quên đi rằng cũng như tất cả các Giáo hội địa phương khác, Giáo hội Trung quốc qua việc cử hành phụng vụ, làm chứng cho thấy là: Nước Trời đang ở giữa lòng cuộc sống con người, cuộc Tử nạn

và Phục sinh của Đức Kitô đang cứu độ trần gian,<sup>87</sup> tất cả chúng ta đều thuộc về cùng một Giáo hội hoàn vũ. Nhưng, trong cách biểu đạt đức tin chung vẫn có những hình thức khác nhau tùy theo bối cảnh văn hóa, và đó là điều dĩ nhiên. Hơn nữa, việc tiếp xúc với các tôn giáo Trung quốc cũng đặt ra nhiều vấn đề đặc biệt cần lưu tâm đến, cách riêng là vấn đề duy nhất tính (Đấng Cứu Độ duy nhất) và thiên tính của Đức Kitô. Cần phải làm chứng rằng mỗi kitô hữu là một “Kitô khác,” nhưng chỉ có một Đức Kitô duy nhất, Đấng đã được Thiên Chúa Cha phái gửi đến. Đức tin và linh đạo chúng ta sống là những thực thể nhập thể – mang tính chất lịch sử – vào trong một thế giới có lối nhận thức về lịch sử và về việc can thiệp của Thần Linh vào trong lịch sử, rất khác với truyền thống kitô. Tình trạng căng thẳng người kitô Trung quốc hiện đang phải đối diện là làm sao để xây dựng cho được một nền Kitô học đặt cơ sở trên tư tưởng Trung quốc mà đồng thời vẫn giữ trọn niềm tin vào Đức Giêsu Kitô. Chỉ khi biết xác tín Đức Giêsu Kitô quả là Sự Sống, và biết sống Sự Sống ấy – là chính Ngài – Sự Sống chính Ngài đã ban cho chúng ta, thì mới có thể thực hiện được hoài bão kia.

---

<sup>87</sup> Những thử thách đau thương mà anh chị em chúng ta sống tại Trung quốc lục địa phải chịu trong nhiều năm, sẽ giúp cho nhớ rõ đâu là cốt tủy đức tin kitô của chúng ta.

## TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu . . . . .	1
Kitô Học Ấn Độ . . . . .	5
Kitô Học <i>Trung Quốc</i> . . . . .	73
Kitô Học <i>Philippines</i> . . . . .	126
Kitô Học <i>Đại Hàn</i> . . . . .	146
Kitô Học <i>Nhật Bản</i> . . . . .	161
Nhận Định . . . . .	205

*Số 24&25. Năm IX (1999)*

---

Với phép Bề Trên có thẩm quyền